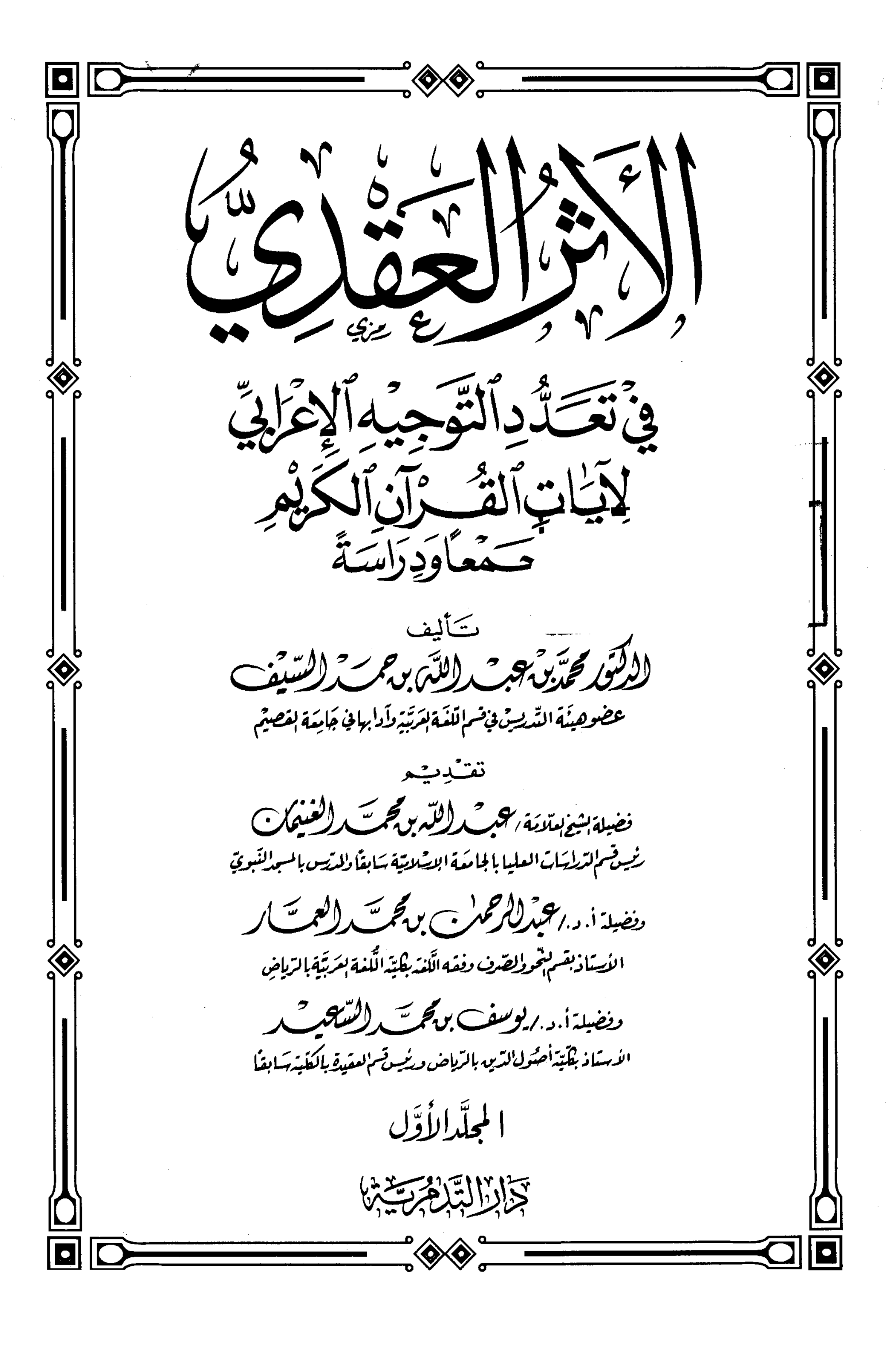


الأثر العقدي

في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم

جمعاً ودراسة

تأليف

الدكتور محمد بن عبد الله بن حمد السيف

عضو هيئة التدريس في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة القصيم

تقديم

فضيلة الشيخ العلامة / عبد الله بن محمد الغنيمان

رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية سابقاً والمدرس بالمسجد النبوي

وفضيلة أ. د. / عبد الرحمن بن محمد العمار

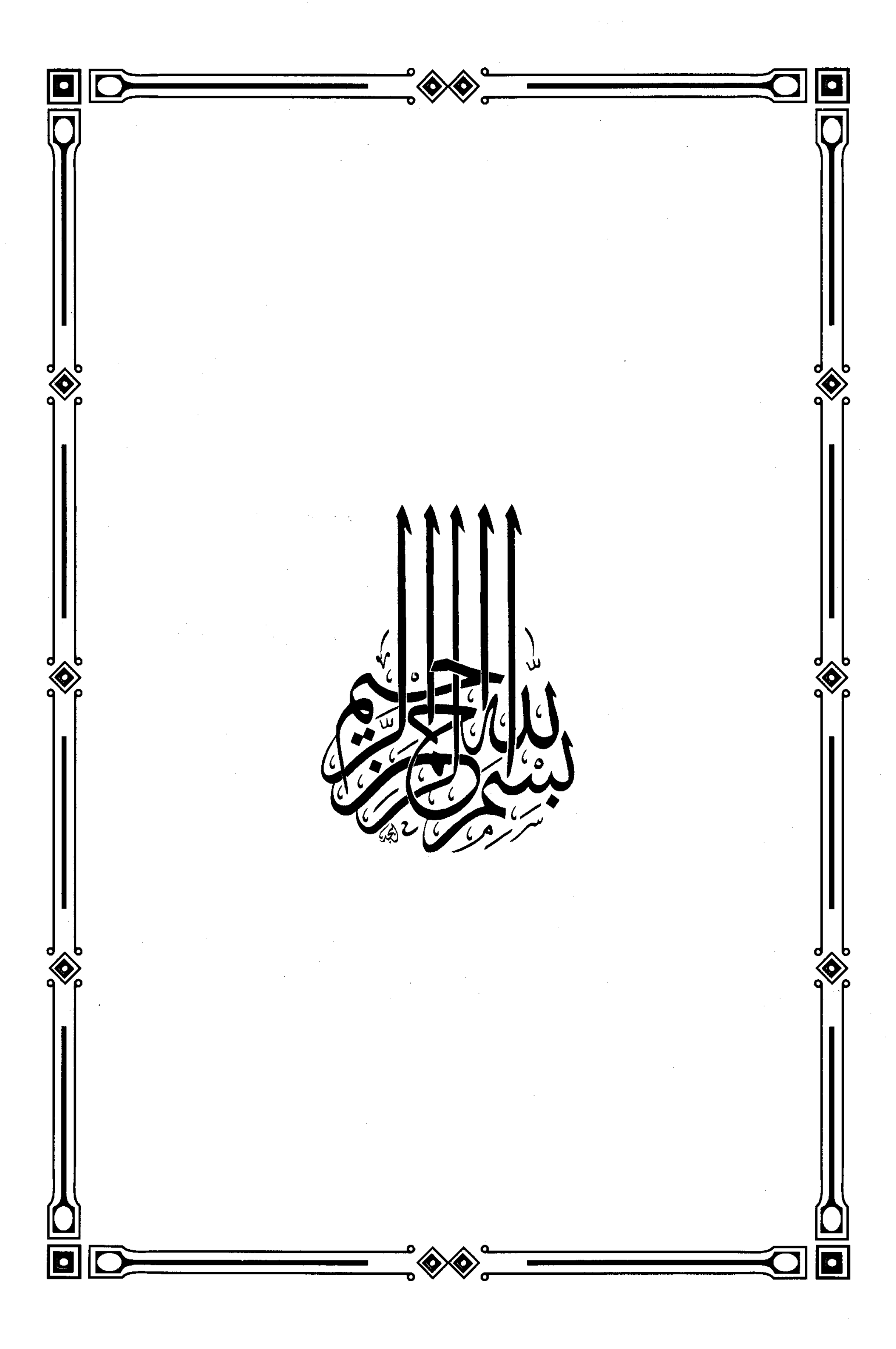
الأستاذ بقسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بالرياض

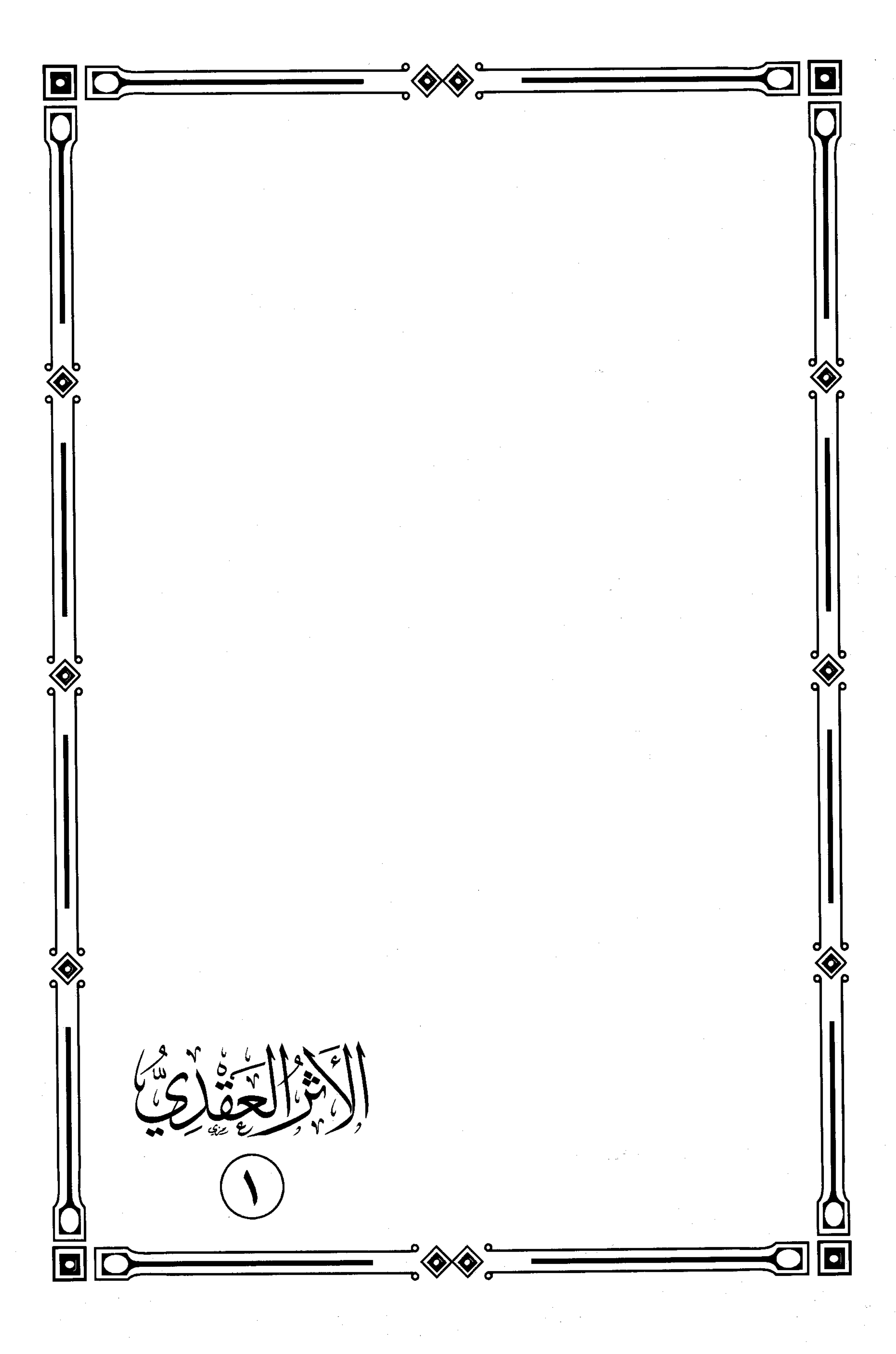
وفضيلة أ. د. / يوسف بن محمد السعيد

الأستاذ بكلية أصول الدين بالرياض ورئيس قسم العقيدة بالكلية سابقاً

المجلد الأول

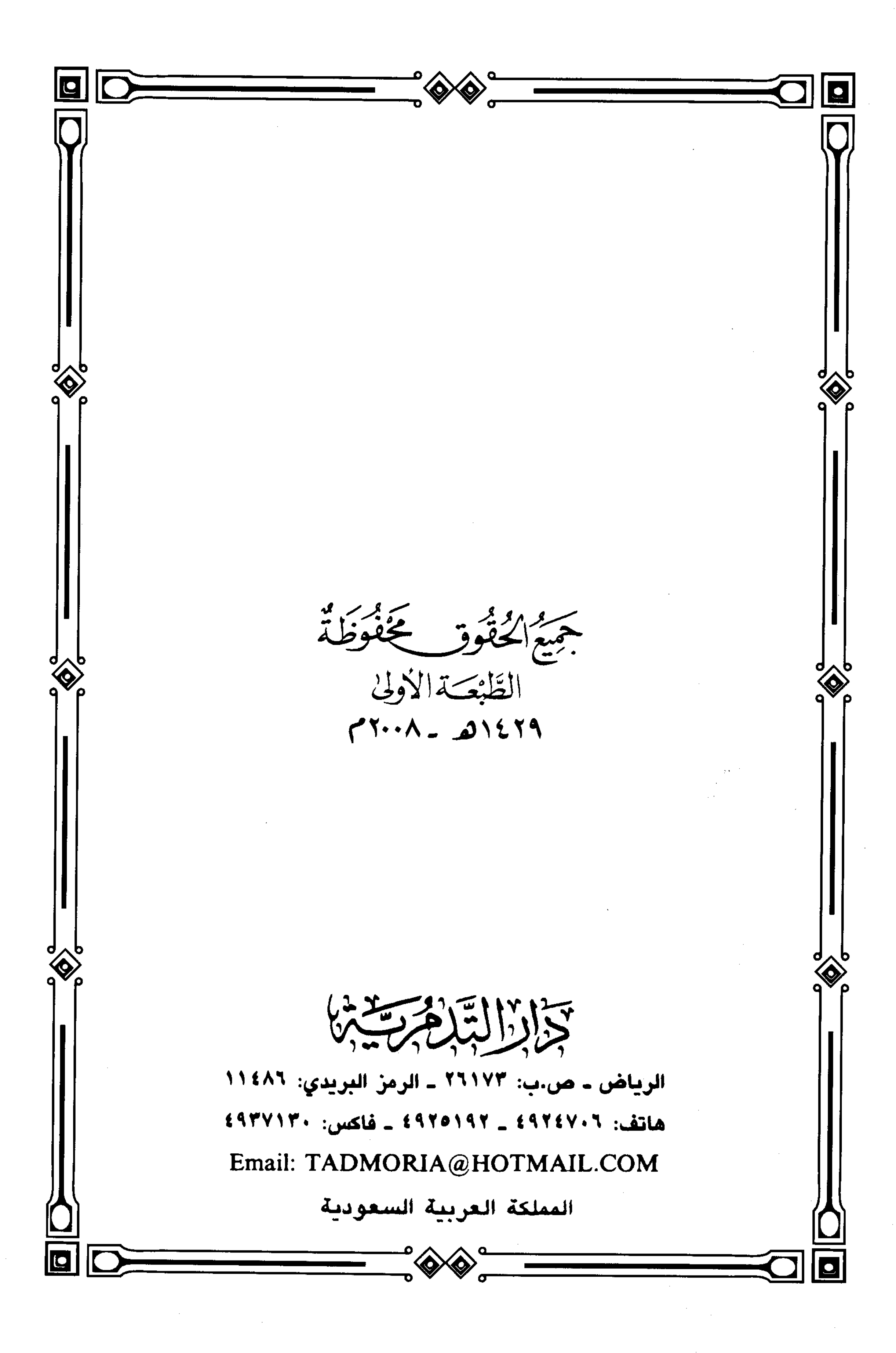
دار التدمرية


بسم الله الرحمن الرحيم



الأثر العقدي

١



الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

دار التدمرية
الرياض - ص.ب: ٢٦١٧٣ - الرمز البريدي: ١١٤٨٦
هاتف: ٤٩٢٤٧٠٦ - ٤٩٢٥١٩٢ - فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
Email: TADMORIA@HOTMAIL.COM
المملكة العربية السعودية

أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه بعنوان (**تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي، جمعاً ودراسة**) تقدم بها المؤلف إلى قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

وقد تكونت لجنة المناقشة من:

١ - فضيلة الأستاذ الدكتور: عبد الرحمن بن محمد العمار

الأستاذ في قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة بالرياض **مشرفاً رئيساً**

٢ - فضيلة الأستاذ الدكتور: يوسف بن محمد السعيد

الأستاذ في كلية أصول الدين بالرياض ورئيس قسم العقيدة سابقاً **مشرفاً مساعداً**

٣ - فضيلة الشيخ العلامة: عبد اللّٰه بن محمد الغنيمان

رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية سابقاً والمدرس بالمسجد النبوي **عضواً**

٤ - سعادة الأستاذ الدكتور: عبد الحميد محمود حسان الوكيل

الأستاذ في كلية التربية للبنات بالرياض **عضواً**

٥ - سعادة الأستاذ الدكتور: ياسين جاسم المحيمد

الأستاذ في قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة بالرياض **عضواً**

وذلك يوم الاثنين الموافق ١٠/ ١١/ ١٤٢٦هـ

وقد نالت الرسالة الدرجة العالمية العالية الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى والتوصية بالطباعة.

تقديم فضيلة الشيخ العلامة
عبد اللَّه بن محمد الغنيمان

المدرس بالمسجد النبوي، ورئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية سابقاً

الحمد للَّه رب العالمين وصلى اللَّه وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين: وبعد: فإن العلم هو الدليل الموصل إلى دار النعيم لمن عمل به. وأصل العلوم الشريفة كتاب اللَّه ففيه الهدى والنور فمن تمسك به هدي إلى صراط مستقيم، وهو مصدر جميع العلوم الشرعية، فمنه يستمد الأصولي والفقيه والمحدث واللغوي والنحوي وغيرهم.

ولما كان القرآن هو الأصل والدليل الذي يجب أن يسلم له كل أحد صار كل صاحب فنٍ يريد أن يكون هو دليله ومؤيده. وهذا هو الواجب على العلماء، ولكن كثيراً من أهل الكلام والنحويين وغيرهم يحاولون أن يكون القرآن مؤيداً لما يقولون وما يذهبون إليه وإن كان ظاهره مخالفاً لما يقولون، وذلك داخل في التحريف عن مواضعه.

والأخ محمد بن عبد اللَّه السيف في رسالته «تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي» قام بالذب عن آيات اللَّه في ذلك حسب المكنة، فقد اجتهد في ذلك وأفاد وأجاد، والله يجزيه على عمله ومنافحته عن كتاب اللَّه، ومما لا يشك فيه أن نفي التحريف عن كتاب اللَّه من أفضل الجهاد والنصح للَّه ولكتابه وللمسلمين. وقد قرأت الكتاب قراءة تأمل وأفدت منه، ويستحق أن يقرأ حيث يستفيد منه المفسر وعالم النحو والعقيدة وغيرهم، ويكفي أنه تتبع الذين انحرفوا في

إعرابهم لآياتٍ كثيرة من القرآن فردّ عليهم وبيّن الصواب بالدليل. فأرجو أن يكون بذلك داخلاً فيما عناهم الأثر الذين ينفون عن كتاب الله تأويل المبطلين وانتحال الغالين. وأسأل الله أن يزيده علماً ومعرفة بالحق وثباتاً عليه. وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قاله : عبد الله بن محمد الغنيمان

٢٥/ ١١/ ١٤٢٦هـ



تقديم فضيلة الأستاذ الدكتور
عبد الرحمن بن محمد العمار

أستاذ النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحمد اللَّه الذي أنزل القرآن ورفع شأنه وأعلاه، ووفق من شاء للعمل به وهداه، وأضل من شاء عن سلوك طريقه المستقيم وأغواه. وصلى اللَّه وسلم على من أيده ربه بالحق وقوّاه، محمد بن عبد اللَّه، أوضح بسنته طريق الخير وجلّاه، وكشف عوار الباطل وحذّر منه فما يزيغ بعد ذلك إلا من اتبع هواه. أما بعد:

فإن العلم يشرف بشرف موضوعه، ويحسن بحسن مقدماته ونتائجه، ويتجمّل بسلامة التوجه والمقصد، ويرقى بجودة المناقشة.

والكتاب الذي بين أيدينا جمع ذلك كله؛ لأن مؤلفه الدكتور: محمد بن عبد اللَّه بن حمد السيف قصد منه بيان العلاقة الوثيقة بين المعنى والإعراب من خلال النص القرآني الذي يتحدث عن العقيدة، وبيان اختلاف توجيهات المعربين والمفسرين المبني على اختلافهم في المعنى المراد، وأن ذلك الفهم منبثق من خلفيات عقدية لدى بعض المعربين، فهم يلوون أعناق النصوص لتتفق مع مقاصدهم معنى وإعراباً.

وقد استطاع المؤلف مناقشة موضوعه الموسوم بـ «تعدد التوجيه

الإعرابي لآيات القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي» جمعاً ودراسة، وخلص في مسائله التي درسها إلى الإعراب الذي يتفق مع المعنى العقدي الصحيح من غير تكلف، وبما يتفق مع مذهب أهل السنة والجماعة، مبيناً تكلف بعض الفرق وارتكابها الشطط من أجل نصرة المذهب وإن كان على حساب صحة المعنى وسلامة الإعراب.

وأصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها أخونا الكريم لنيل شهادة العالمية العالية (الدكتوراه) من قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بالرياض التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقد تشرفت بالإشراف على هذا البحث منذ بداياته الأولى إلى أن تمّ واستوى على سوقه، وساعدني في الإشراف الزميل الدكتور يوسف بن محمد السعيد أستاذ العقيدة المشارك بكلية أصول الدين.

وبقدر سروري بالإشراف على هذا البحث فقد كنت مشفقاً على الباحث عند تسجيل الموضوع نظراً لوعورة مسلكه، وصعوبة معالجته، إلا أن الباحث طمأنني بأنه بعد توفيق اللَّه عارف ما أقدم عليه، ومتمكن من فهم عناصره ومباحثه، فحمدت اللَّه وشكرته ودعوت للباحث بالتوفيق والسداد، وبعد انتهاء الباحث من عمله كوّنت لمناقشته لجنة علمية من خمسة أساتذة فضلاء، قرؤوا البحث وقوموه وأثنوا عليه وعلى صاحبه، وأوصوا بمنحه درجة (الدكتوراه) مع مرتبة الشرف الأولى والتوصية بطبع الرسالة، بعد الأخذ بالملحوظات التي سمعها من المناقشين.

والباحث من خلال الإشراف عليه بدا عليه حسن السمت ودماثة الخلق وقبول التوجيه وعدم الانتصار للذات؛ لأن همّه بيان الحق وكشف زيغ الباطل، عن طريق المناقشة العلمية الهادئة الهادفة المعتمدة على الدليل والبرهان، ومن هذا شأنه يرجى له الخير. فأسأل اللَّه سبحانه أن يزيد الباحث علماً نافعاً وعملاً صالحاً متقبلاً. وأن ينفع بكتابه القراء

والباحثين، وأن يكون ثمرة طيبة من ثمار قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بالرياض.وصلى اللَّه على نبيا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قاله وكتبه:

الأستاذ الدكتور: عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العمار

أستاذ النحو والصرف وفقه اللغة في كلية اللغة العربية بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٢٦/١١/٢٦هـ



تقديم فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور يوسف بن محمد السعيد

الأستاذ بكلية أصول الدين بجامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية ورئس قسم العقيدة بالكلية سابقاً

الحمد للَّه رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن ارتباط علم النحو وعلم التصريف بعلوم الشريعة ارتباط وثيق، ولم نر من علمائنا السابقين الذين لهم قدم صدق من وصف بأنه لا يعرف علم الإعراب أو علم التصريف.

وليس هذا يعني أنهم جميعاً على درجة واحدة، أو أن التخصص في علم من العلوم ليس موجوداً، بل التخصص كان معروفاً منذ قرون متطاولة، بل منذ عصر نهضة العلم لدى المحدثين في القرون الأولى، وإنما أعني أنه ليس إذا كان متخصصا في علم من العلوم أنه يجهل العلوم المرتبطة بالعلم الذي هو متخصص فيه، فالأصولي لا يجهل من علم النحو ما له صلة بفنه، والفقيه كذلك، والمحدث أيضاً، والمتخصص في علم الاعتقاد مثلهم. ولكن حينما ضعف العلم، وهان جانبه عند كثير من الناس في القرون المتأخرة جداً، وجدنا من طلبة العلم بل بعض من يشار إليهم بالعلم من لا يحسن من النحو شيئاً، فلا يعرف الارتباط بين الجمل، ولا بين المفردات، وربما تصدر بعضهم لتدريس علم التفسير فإذا مر على آية وقع الخلاف فيها بسبب الخلاف في إعرابها أعرض

صفحاً عن الكلام فيها؛ لكونه لا يفهم كلام أهل العلم فيها، وقس على هذا بقية العلوم.

وقل من تجده اليوم من طلاب العلم من يحسن هذا وذاك، والله المستعان.

وكثير من طلاب الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) يزعمون أن الموضوعات التي يمكن تسجيلها في هذه المرحلة قليلة جدا، بل نادرة، وما ذاك إلا لكونه يريد موضوعاً متخصصاً لا يشركه فيه تخصص آخر، فلا يريد المتخصص في أصول الفقه موضوعاً له ارتباط بعلم العقيدة، ولا يريد المتخصص في علم العقيدة موضوعاً له ارتباط بعلم النحو أو التصريف... الخ

ولهذا انقطع بكثير منهم السبل، فلربما أنهى السنة المنهجية لمرحلته ثم مضت المدة دون أن يسجل موضوعاً، وسبب هذا تأسيسه العلمي الذي بناه على غير قاعدة صلبة.

والبحث الذي بين أيدينا: «تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي جمعاً ودراسة» من الأبحاث التي تذكّر بما كان عليه أهل العلم الأوائل.

وصاحب هذا البحث الأخ الدكتور/ محمد بن عبد اللّه بن حمد السيف، عرفته حينما كلفت بالإشراف عليه، فوجدته جاداً حريصاً دقيقاً شديد التطلب لصحة العبارة قبل كتابتها، وهذا ما يفقد كثيراً اليوم.

وهذه الرسالة تميزت بميزات من أهمها: حسن اختيار الموضوع، ووفرة المراجع مع حسن الإفادة منها، وجودة ترتيب الأقوال، والفهم الدقيق لأقوال المخالفين لمنهج أهل السنة والجماعة، وقوة الرد في أدب جم.

وهذه الرسالة بيّنت بياناً شافياً أن مذهب أهل السنة والجماعة هو الموافق لما جاء به التنزيل، فنصوص الكتاب والسنة أجروها على ظاهرها فلم يحرفوها بتأويل بنوه على إعراب خاطئ كما يفعله المخالفون لهم.

وبهذا البحث أضيفت لبنة من لبنات التأييد لمذهب أهل السنة والجماعة، فهم موافقون للنقل والعقل والفطرة والقواعد الصحيحة للغة.

وقد أوصت لجنة المناقشة بطبع هذه الرسالة التي بين أيدينا وتداولها بين الجامعات؛ لما رأته فيها من تميز علمي.

وفي نهاية هذه المقدمة أدعو الباحث أولاً لإكمال هذا المشروع الذي بدأه، وأن يجعله نصب عينيه، كما أدعو الإخوة الباحثين في العلوم اللغوية والعلوم الشرعية إلى سلوك هذا المسلك الذي سلكه الدكتور/ محمد السيف، لنرى أبحاثاً تضيف جديداً، وتعيد إلى الأذهان ما كان عليه الناس في القرون الإسلامية المتقدمة.

وفقنا اللّٰه جميعاً لما يحبه ويرضاه، وصلى اللّٰه وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد للّٰه رب العالمين.

كتبه:
أ.د. يوسف بن محمد السعيد
أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



الفهرس

إن الحمد للّه نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده اللّه فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى اللّه عليه وعلى آله وأصحابه وسلّم تسليماً كثيراً.

اللهم لك الحمدُ على ما أوليتَ وأسديتَ من الآلاء والنعم، هديتَ بعد الضلالةِ، وعلّمتَ بعد الجهالةِ، وأغنيتَ بعد الفاقةِ، رفعتَ الذكرَ، ويسرتَ بعد العسر، فاللهم ﴿أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النمل ٢٧/ ١٩]. أما بعد:

فلقد عُني المسلمون بكتاب اللّه عناية لا تماثلها عناية، فكان محل اهتمامهم ومنطلق تفكيرهم وغاية علومهم، فجاءت جهودهم متكاملة متظافرة في الكشف عن أسرار معانيه وإحكام أحكامه ودلائل إعجازه وبدائع نظمه في طرائق متنوعة ومناهج متعددة.

ومن تلك المناهج التي أسهمت في خدمة القرآن الكريم منهج التحليل النحوي ببيان الوظيفة النحوية والعلاقة المعنوية بين مفردات الجملة، وهو ما يعرف بعلم: إعراب القرآن. ذلك العلم الذي شهد اهتماما كبيراً من علماء الإسلام في وقت مبكر.

ولما كان الإعراب مرتبطاً بالمعنى وفرعاً عنه حتى عدّ «أوّل واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفرداً أو مركباً»[1]، تعددت

(١) مغني اللبيب لابن هشام ص ٦٨٤.

التوجيهاتُ الإعرابية واختلفت في الموضع الواحد تبعاً للاختلاف في فهم المعاني والمقاصد المرادة.

ومن تلك المعاني التي كانت سبباً في تعدد التوجيه الإعرابي واختلافه المعاني العقدية التي جاءت الآيات القرآنية في تقريرها في مختلف أبواب العقيدة، سواء كان ذلك التعدد ناشئاً عن تباينٍ في التوجه العقدي بين المتلقين، أو كان ناشئاً عن اختلاف في لازم التوجيه الإعرابي ومؤداه مع الاتفاق على أصل المعنى العقدي.

ولقد كان التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم أحد المسالك التي سلكها المفسرون والمعربون على اختلاف توجهاتهم لتقرير مبادئهم العقدية ومنطلقاتهم المذهبية في سعيٍ منهم لدعم هذه المنطلقات بدلالة القرآن الكريم لتكون أدعى للقبول وأقوى في المصداقية.

ولهذا لم تسلم كثير من المواضع - ومنها آيات العقيدة - من تجاذب أرباب المقالات العقدية لدلالتها، وذلك من خلال مظاهر متعددة، ومنها التوجيه الإعرابي لهذه الآيات، بما يصوره ابن القيم بقوله: «وأنت تجد جميع هذه الطوائف تنزل القرآن على مذاهبها وبدعها وآرائها، فالقرآن عند الجهمية جهمي، وعند المعتزلة معتزلي، وعند القدرية قدري، وعند الرافضة رافضي، وكذلك هو عند جميع أهل الباطل ﴿وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الأنفال ٨/ ٣٤]»[(١)].

وقال أيضاً: «ولا تزال تعمد كل طائفة منهم إلى آية من كتاب اللّه فيقودها [كل فردٍ منها][(٢)] إلى مذهبه الذي يدعو إليه، ويدّعي أن لها دلالة خاصة عليه، وكذلك يفعل في كثير من الأخبار التي يجرها إلى معتقده»[(٣)].

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن قيم الجوزية ١/ ٢٧٣.
(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.
(٣) الصواعق المرسلة ٢/ ٦٨٢.

وبعد طول تأمل في طبيعة استجلاء المعربين والمفسرين وأرباب المقالات العقدية للتوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم رأيت - بعد الاستعانة بالله ﷻ ثم مشورة جمعٍ مباركٍ من الأساتذة الكرام والزملاء الأفاضل - أن أتناول هذا الموضوع من خلال إبراز أهم العوامل المؤثرة فيه وهو الأثر العقدي، بعد أن تجلَّت لي أهميته في مظاهر كثيرة، منها:

أولاً: أنه كشفٌ عن أهم أسس الاختيار والترجيح لدى المعربين، وذلك بالربط بين التوجيه الإعرابي والتوجه العقدي من خلال رصدٍ - قدر الجهد - لمواضع الأثر العقدي في التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، ليكون المطالع في هذه التوجيهات الإعرابية على معرفة وإدراك بخلفيات كل توجيه إعرابي، ومن ثمّ يبقى له اختيار الأسلم والأوفق من هذه التوجيهات الإعرابية، أو على أقل الأحوال السلامة من مجاراة بعض المعربين بالتسليم باللوازم العقدية للتوجيه الإعرابي، التي قد تخفى بالاطلاع القريب، وليس بمقدور كل أحد التفطن لها والكشف عنها، إذ ليس من الضروري أن يصرح المعرب بمنزعه العقدي، بل قد يُغفل ذلك في بعض المواضع اضطراراً أو اختياراً كما تصوِّر مثله المحاورة العلمية التي رواها الزجاجي «عن أبي جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري قال: حضرت مجلس المازني، وقد قيل له: لم قَلَّتْ روايتُك عن الأصمعي؟ فقال: رُميتُ عنده بالقدر والميل إلى مذهب أهل الاعتزال. فجئته يوماً وهو في مجلسه، فقال لي: ما تقول في قوله الله عز وجل ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر ٥٤/٤٩]؟ فقلت: سيبويه يذهب إلى أن الرفع فيه أقوى من النصب في العربية ...، ولكن أبت عامة القراء، إلا النصب، ونحن نقرؤها كذلك اتباعاً؛ لأن القراءة سنة.

فقال لي: ما الفرق بين الرفع والنصب في المعنى؟ فعلمت مراده

وخشيت أن يغري العامة بي فقلت: الرفع بالابتداء، والنصب بإضمار فعل. وتعاميت عليه»[١].

ونحو هذه الصورة كثير مما لا يكون الربط العقدي ظاهراً فيها كما يعرضه البحث في مسائله وفصوله بإذن الله.

وإذا كان بعض أولي العلم قد تمرّ عليه أساليب بعض المفسرين والمعربين من أرباب المذاهب الكلامية، ولا يدرك أبعادها العقدية لخفائها ودقة استعمال الأساليب اللغوية في التوظيف العقدي لآيات القرآن الكريم، حتى غدا بعضها من الشيء «الخفي الذي هو أدق من دبيب النمل، يكاد الاطلاع عليه أن يكون كشفاً»[٢] فإن غيرهم من باب أولى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحاً، ويدسّ البدع في كلامه...حتى إنه يروجُ على خلقٍ كثيرٍ ممن لا يعتقدُ الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء الله. وقد رأيتُ من العلماء المفسرين وغيرهم من يذكر في كتابه وكلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم التي يُعلم أو يُعتقد فسادها ولا يهتدي لذلك»[٣].

ثانياً: أن فيه اقتفاءً لأثر سلفنا الصالح في الاهتمام بهذا النوع من العلم حيث إنهم قدّروا له قدره، وأدركوا خطورة مسلك بعض أرباب

---

(١) مجالس العلماء للزجاجي ص ٢٢٤، وينظر: تذكرة النحاة لأبي حيان ص١٣٠.

ومن نماذج هذه الصورة ما روي من أن عمرو بن فائد المعتزلي قرأ قوله تعالى ﴿قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ﴾ [الأعراف ٧/ ١٥٦]، بالسين المهملة ﴿من أساء﴾ من الإساءة.

قال أبو عمرو الداني: «ولا تصح هذه القراءة عن الحسن ولا عن طاووس. وعمرو بن فائد رجل سوء. وقرأ بها سفيان بن عيينة مرة واستحسنها، فقام إليه عبد الرحمن المقرئ فصاح به وأسمعه، فقال سفيان: لم أفطن لما يقول أهل البدع». «يعني عبد الرحمن أن المعتزلة تعلقوا بهذا القراءة في أنّ فعل العبد مخلوق له». الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ١٩. =

(٢) الانتصاف من الكشاف ٢/ ٢٠٠.

(٣) مقدمة في أصول التفسير ص ٣٩-٤٠.

المقالات العقدية بتمرير مبادئهم الكلامية من خلال التوجيه الإعرابي فبذلوا جهداً في الإشارة إلى التوظيف الكلامي للتوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم من خلال مؤلفاتهم ومجالسهم العلمية منذ وقت مبكر كما أبرزته أمثال تلك الحكاية السابقة، التي حملت دلالات متعددة يطول عرضها، تخلص إلى أهمية هذا النوع من الدراسة وقيمتها العلمية[(١)].

ثالثاً: أنه إبرازٌ لمكانة قواعد اللغة العربية والمباحث النحوية في جانبها الوظيفي التطبيقي من العلوم الشرعية عامة، ومن خلال التعامل مع آيات القرآن الكريم خاصة، مما يحتم على المشتغل بدلالة النصوص الشرعية واستنباط الأحكام الاعتقادية والتشريعية منها، أن يكون ذا علم بسنن كلام العرب ودقائق علم النحو، ذلك أن «محاولة كل مفسِّر استغلال مقدرته اللغوية في فهم الخطاب القرآني لخدمة وجهات النظر التي يعتنقها، أكبر دليل على الأثر الخطير للمعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية خاصة والإسلامية عامة»[(٢)].

رابعاً: أنه تتبعٌ لظاهرة معينة لنوع من أنواع الإعراب ذي طابع مخصوص، وذلك بالكشف عن مظاهرها وأسبابها وأثرها على الدرس النحوي، وموقف المصنفين منها.

= أقول: ولقد تجلى هذا في واقعنا التعليمي في هذه الأيام، فقد كان - ولا يزال - يقرر على طلاب المرحلة الجامعية على اختلاف تخصصاتهم حتى الشرعية منها، أن من شواهد حذف المضاف قوله تعالى ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، وأن التقدير: وجاء أمر ربك، ويتناقل ذلك في قاعات الجامعات السلفية، وعلى ألسنة بعض الأفاضل، وما ذاك إلا لخفاء المغزى العقدي وراء تنظير بعض النحويين بهذه الآية لهذه المسألة. وأمثال ذلك كثير مما سيكشف عنه البحث بإذن الله تعالى.

(١) ينظر: مبحث (موقف أهل السنة والجماعة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٢) أثر المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها، د/ أحمد شيخ عبد السلام، ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، عمّان ط الأولى ١٤١٦ص ٥٧٠.

خامساً: أن هذا البحث وإن كان جهداً نحوياً في جانبٍ كبيرٍ منه، إلا أنه سيقدم - فيما أحسب بإذن اللَّه - إضافة مهمة في الدرس العقدي، حيث إنه سيكون معيناً للمتخصصين في علم العقيدة في تعاملهم مع نصوص العقيدة من القرآن الكريم، وكيفية تقرير حقائقها.

كما أنه سيقدم إضافة مماثلة في علوم القرآن من تفسير وبيان معانٍ وتوجيه قراءات وغيرها.

سادساً: أن هذا البحث إسهامٌ في الدرس النحوي في جانبه التطبيقي من رؤية سلفية تنطلق من أصول أهل السنة والجماعة في مقابلة الجهود الكبيرة التي تقوم على نصرة توجهات مغايرة وتقرير منطلقاتها الكلامية.

ويمكن أن يمثّل هذا البحث بهذه الاعتبارات محاولة تطبيقية لفكرة (علم اللغة الشرعي التطبيقي) التي ينادي بعض الباحثين بتقريرها في التخصصات الشرعية في الجامعات[١].

ولهذه الأمور وغيرها فإني آمل أن يسدّ هذا الموضوع ثغرة خطيرة وأن يقدّم إضافة ثمينة في هذا النوع من الدراسات القرآنية. وأن يكون من النصح لكتاب الله ﷻ إذ إن «المدافعة عن كلام اللَّه ورسوله ﷺ والذب عنه من أفضل الأعمال وأحبها إلى اللَّه وأنفعها للعبد»[٢]، كما أن الكشف عن محاولات التحريف والتأويل لدلالة النصوص «من أفضل الجهاد في سبيل الله»[٣].

وإن موضوعاً بهذه المثابة لهو قَمِنٌ بأن يحظى بجهود متظافرة متظاهرة يكمِّل بعضها بعضاً في معالجة جوانب الموضوع وسبر أغواره.

---

(١) المرجع السابق ص ٥٨٣. وينظر: خاتمة هذه الرسالة.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٣٠٢.

(٣) المرجع السابق ١/ ٣٠١.

ولقد أشار إلى هذا النوع من التوظيف بعض العلماء المتقدمين في مواضع متفرقة من مؤلفاتهم في علوم القرآن من تفسير وإعراب وتوجيه قراءات وغيرها، وذلك بالكشف عن الأثر العقدي في بعض التوجيهات الإعرابية.

ومن أبرز أولئك العلماء الفخر الرازي في (التفسير الكبير)، والسكوني في (التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز)، وأحمد بن المنيّر الإسكندري في (الانتصاف من الكشاف)، وأبو حيان في (البحر المحيط)، والسمين الحلبي في (الدر المصون)، والشهاب الخفاجي في (حاشيتة على تفسير البيضاوي)، والألوسي في (روح المعاني).

غير أن هذا الجهود المتقدمة في هذا الموضوع يلحظ فيها ما يأتي:

١ - أنها لم تكن تتبعاً شاملاً لكل المواضع بل ثمة مواضع كثيرة جداً لم يكشف عن الأثر العقدي فيها، فسُطِّرت في الكتب وتناقلها الباحثون على أن الخلاف فيها نحوي بحت، أو هو مؤدى أمور معنوية غير عقدية.

٢ - أن أغلبها يقوم على تتبع مخصوصٍ لدى معربٍ معيّن دون غيره كتتبع اعتزاليات الزمخشري.

٣ - أنها بالجملة كانت هي الأخرى مصبوغةً بالتوجه العقدي لدى أصحابها، فالمعرب يبطل مبدأً سابقاً ليقرر مبدأه لاحقاً.

ومن ذلك أن كثيراً ممن بذلوا جهداً في تتبع التوظيف المعتزلي للتوجيهات الإعرابية هم من الأشاعرة، مما جعل الكشف عن الأثر الاعتزالي والرد عليه منطلقاً من وجهة أشعرية موسومة في كثير من مواضعها بأنها معتقد أهل السنة.

وهذا يمثل خطورة في هذا الباب، إذ قد تمرر بعض المنطلقات الأشعرية على أنها تمثل منهج أهل السنة والجماعة مع كونها في

كثير من المواضع مخالفةً لمنهج أهل السنة والجماعة من أتباع السلف[١].

٤ - أن التوجيه الإعرابي فيها قد يكون موظفاً لتقرير مبدأ عقدي هو محلّ تلاق بين أكثر من توجه عقدي، ومن ثمّ يعرض هذا التوجيه الإعرابي على أنه هو الخيار الوحيد، وهو في الحقيقة خيار مصطبغٌ بالأثر العقدي مع كونه مرجوحاً في المعايير النحوية.

هذا عن الجهود المتقدمة، أما المعاصرة فلقد وقفت - بعد جهدٍ مضنٍ وتتبعٍ دقيق - على جملة من البحوث العلمية في بعض الجامعات العربية، أشير إليها وإلى أوجه اختلافها عن بحثي، ومنها:

١ - (أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنّة والمعتزلة)

إعداد: خالد عبد القادر السعيد. إشراف: أ.د/ إبراهيم السَّامرائي، رئيس قسم اللغة العربية في جامعة بغداد سابقاً. ومساعدة: د/ راجح الكردي، رئيس قسم أصول الدين في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية.

وهو بحث تكميلي لمتطلبات درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، بكلية الآداب - الجامعة الأردنية. مرقوم على الآلة الكاتبة في (١٤٠) صفحة. عام ١٤٠٤[٢].

---

(١) سيأتي مزيد توضيح لهذا الأمر في الفصل الثاني من قسم الدراسة من هذا البحث.

(٢) البحث بُذل فيه جهد يناسب تصنيفه الأكاديمي، وطبيعة هذا البحث على النحو التالي:
أولاً: البحث تكميلي، وجزء من متطلبات الدرجة، ولذا فهو أقرب إلى كونه إشارات في الموضوع، إذ يقوم على عرض المسألة على وجهٍ مختصرٍ جداً.
ثانياً: اقتصر البحث - كما يظهر من عنوانه والمقدمة - على التوحيد والتنزيه من أبواب العقيدة.
ثالثاً: اقتصر البحث على دراسة الظاهرة عند أهل السنة والمعتزلة دون باقي الاتجاهات العقدية.
رابعاً: يقوم البحث على اختيار الآيات الواضحة القريبة دون غيرها «من الآيات التي يلزمها عناء شديد في النظر» كما جاء في المقدمة ح. =

٢- (أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي)

رسالة ماجستير مكتوبة على الآلة الكاتبة في (٥١٧) صفحة، إعداد: د/ مصطفى أحمد عبد العليم، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، إشراف أ.د/ أحمد عبد العزيز كشك، أستاذ النحو والصرف بكلية دار العلوم، و أ.د/ محمد السيّد الجليند، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، ١٤١٢[1].

والرسالة عميقة، وذات أهمية في الفكر النحوي ومعرفة أهم المؤثرات فيه. كما أنها تمتاز بأنها رسالة منصفة ومتجردة بأسلوب علمي رصين.

= خامساً: أن استقراء الآيات فيه مقصور على عدد محدود من كتب التفسير وهي (تفسير الطبري)، و(الكشاف) للزمخشري، ومفاتيح الغيب للرازي، و(البحر المحيط) لأبي حيان. كما أن البحث النحوي كان مقصوراً على أهم المصادر النحوية، وهي (الكتاب) لسيبويه، و(الخصائص) لابن جني و(المغني) لابن هشام (المقدمة ص ب).

سابعاً: على الرغم من أن البحث في جملته يميل إلى رأي السلف في كثير من المسائل إلا إنه لم يخل من بعض الملحوظات الواضحة في باب العقيدة، ومنها:

أ- ذكر أن أهل السنة أصناف، مقتفياً أثر البغدادي الأشعري في كتابه (الفَرْق بين الفِرَق)، وجعل المتكلمين منهم وهم الأشاعرة أولَ هذه الأصناف، وسار في فصول البحث على أساس هذا التصنيف. (المقدمة ص د، ص ٨٥).

ب- ذكر أن تقريرات أهل السنة في التوحيد والتنزيه تقوم على أن صفات اللّه منها ما هو ذاتي: وهي الصفات السبع: الحياة والعلم والكلام والقدرة والسمع والبصر والإرادة (المقدمة ص ذ).

ج- ذكر أن الكلام صفة في الأزل، وكذا العلم وغيرها من الصفات، مما يعني أنها غير متعلقة بالمشيئة والإرادة والتجدد والحدوث. (المقدمة ر). ولعل العذر في ذلك أنه كما قال: «لست من أهل الاختصاص في العقيدة» (المقدمة ت).

(١) قد علمت بهذه الرسالة قبل تسجيل الموضوع وتحققت حينه من مضمونها من خلال الوقوف على مخطط الرسالة ومقدمتها وخاتمتها وفهارسها، وظللت حريصاً على الوقوف عليها كاملة، فيسر اللّه أن حصلت على الجزء الأكبر من أبواب الرسالة وفصولها بعد فراغي من المسائل التفصيلية من قبل باحث الرسالة الدكتور مصطفى، فله مني الشكر والدعاء على حسن تعاونه.

وهي تبحث في الأثر الكلامي والعقدي في الفكر النحوي النظري التقعيدي من حيث: الأصول والتعليل والعامل والمصطلحات والتأليف النحوي وغير ذلك[١].

ومع تلاقي هذه الرسالة في بابها الثالث مع بعض مفردات موضوعي إلا أن أوجه الاختلاف بين الموضوعين كثيرة في المنهج والغاية [٢].

---

(١) تتكون الرسالة من مقدمة، وتمهيد: يتضمن أربعة مباحث: الأول: أسباب التأثير الكلامي في النحو العربي.
الثاني: الصلة التاريخية بين النحو وعلم الكلام. الثالث: الصلة بين النحو والمنطق. الرابع: الصلة بين اللغة والعالم.
والباب الأول: أثر العقيدة وعلم الكلام في الأصول النحوية: السماع، والقياس، والتعليل النحوي، والعامل النحوي.
ثم الباب الثاني: وهو: أثر العقيدة وعلم الكلام في صياغة الفكر النحوي، أي المصطلحات والتأليف والتقسيمات.
ثم الباب الثالث: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي لنصوص العقيدة. وفيه من الفصول:
الفصل الأول: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى حروف المعاني.
الفصل الثاني: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى الأبواب النحوية.
الفصل الثالث: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى الأساليب النحوية.

(٢) ومن ذلك ما يأتي:
أولاً: الرسالة المذكورة تقوم بدراسة ظاهرة أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي من خلال استقراء ذلك في الكتب النحوية التقعيدية.
أما رسالتي فهي متخصصة ببيان أثر ذلك في إعراب آيات القرآن الكريم من خلال استقراء ذلك في كتب علوم القرآن وغيرها. فهي تبحث في الجانب النحوي الوظيفي التطبيقي المتمثل في إعراب القرآن الكريم.
ثانياً: تركز الرسالة المذكورة على أثر علم الكلام بمفهومه العام المرادف للمنطق، حيث «جمع هذا البحث المصطلحات الكلامية الأصل التي استخدمها النحويون كمصطلحات الجوهر والعرض والماهية والذات والتصور والتصديق والعدم والوجود، وأظهر أن هذه المصطلحات قد بقيت بمعناها الكلامي في الدراسة النحوية» (ص ٤٧٧).
أما موضوعي فليس من شأنه الخوض في هذه الجوانب. بل ميدانه الأثر العقدي بمفهومه الخاص.
ثالثا: ينحصر جانب التلاقي بين الرسالتين في الباب الثالث كما أشار إلى ذلك الباحث نفسه - وفقه اللّٰه ونفع به - في رسالته الخطية التي بعثها إليّ مشكوراً، يقول فيها: «... وهو الباب =

٣- (أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية من القرآن الكريم):

إعداد: د/ يوسف خلف محل العيساوي، إشراف: أ.د/ خديجة عبد الرزاق الحديثي، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها من كلية الآداب في جامعة بغداد ١٤١٧. وهي مرقومة على الآلة الكاتبة في (٣١٩) صفحة[(١)].

= الثالث الخاص بـ(أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي لنصوص العقيدة)...فهذا هو الجزء الوطيد الصلة بموضوعك» انتهى. إذ وقف الباحث فيه مع نصوص العقيدة وتوجيهها، وخاصة في الفصلين الأول والثاني اللذين يقعان في خمس وسبعين صفحة من ص ٣٦٧-٤٤٢، حيث تناول في الفصل الأول: حروف المعاني، وفي الثاني بعض الأبواب النحوية. ويلحظ في تناول هذين الفصلين ما يأتي:

أ- أن التناول يقوم على الاختصار والإيجاز موازنة بتناول هذه الحروف المطول في بحثي فمثلاً: جاء الحديث فيها عن (لعل) في صفحة ونصف، وأحيل فيها على ثلاثة مراجع ينظر: ص ٣٩٥-٣٩٦، بينما كان تناولها في رسالتي في ثلاثين صفحة، وأحيل فيها على أكثر من ستين مرجعاً وتنظر المسألة ذات الرقم (٢٦) من بحثي هذا. وجاء الحديث عن الباء في الرسالة المذكورة في صفحة ونصف، وأحيل فيها على ثلاثة عشر مرجعاً، ينظر: ص ٣٧١-٣٧٢. بينما هي في رسالتي في اثنتي عشرة صفحة، وأحيل فيها على اثنين وثلاثين مرجعاً. تنظر المسألة ذات الرقم (٦١) من بحثي. وهكذا بقية الحروف تنظر حروف (عسى) ص ٣٧٧، و(كان) ص٣٨٣، والكاف ص ٣٨٢، ثم توازن بمواضعها في هذا البحث.

ب- أن الآيات المذكورة في هذين الفصلين إنما هي على سبيل التنظير والتمثيل للأثر الكلامي في توجيه النحويين لآيات العقيدة، وليس على سبيل الاستقراء والتتبع للظاهرة.

ج- يغلب على تناول التوجيهات في هذين الفصلين المنهج الوصفي، دون التدخل بالتحليل والمناقشة أو الترجيح.

وبالجملة فإن هذين الفصلين قد عقدا من باب التمثيل والاستدلال على مظهر من مظاهر الأثر الكلامي في النحو العربي.

(١) حصلت على هذه الرسالة بعد نسخي الفصول الأخيرة من بحثي من قبل الباحث نفسه الدكتور يوسف العيساوي. فله مني جزيل الشكر والدعاء على حسن تفهمه وتعاونه.
وتتكون الرسالة من مقدمة، وتمهيد وثلاثة فصول:
الفصل الأول: أثر دلالة بعض الظواهر اللغوية في استنباط الأحكام الاعتقادية.
الفصل الثاني: أثر دلالة مجموعة من الألفاظ اللغوية في استنباط الأحكام الاعتقادية.
الفصل الثالث: أثر الدلالة النحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية. وفيه مبحثان: الأول: دلالة مجموعة من حروف المعاني. والثاني: دلالة بعض التراكيب والإعراب.

وقد اتسمت الرسالة بدقة الترتيب وشموليتها لأكثر من جانب من مستويات اللغة مع تحقيقات عقدية جيدة[(١)].

٤- (أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي لنصوص القرآن والسنة).

إعداد: شاهر فارس حسين ذياب. إشراف: أ.د/ إسماعيل عمايرة. رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، كلية الدراسات العليا- الجامعة الأردنية. لعام ٢٠٠١. مكتوبة على الآلة الكاتبة، وتقع في (١٩٢) صفحة[(٢)].

---

(١) والسمات العامة للرسالة كما يأتي:
أولاً: أنها جزء من متطلبات درجة الماجستير، فهي بحث تكميلي، ومن ثمّ فهي تتسم بالإيجاز في كثير من فقراتها.
ثانياً: أن الرسالة ليست خاصة بالتوجيه الإعرابي للقرآن الكريم، بل بُحث فيها- مع وجازتها - قضايا لغوية أخرى في الفصلين الأول والثاني: حيث عرضت في الأول قضايا: الحقيقة والمجاز والموقف منهما، والعام والخاص، والاشتقاق، والتفريق بين الاسم والمسمى.
وفي الفصل الثاني: تعرض الباحث الكريم إلى الدلالة اللغوية لبعض الألفاظ الواردة في القرآن الكريم أي دلالة المعنى المعجمي مثل: دلالة الفعل (جعل) و اللفظ (جنب) و(خلق) و(الساق) و(سوى) و(عرش) وغير ذلك.
ثالثاً: ينحصر التلاقي مع هذه الرسالة في الفصل الثالث فحسب، وذلك من ص ١٩٣-٢٧٠. حيث إنه خصص هذا الفصل للدلالة النحوية في دلالة حروف المعاني، وبعض التراكيب. ويلحظ في تناول هذا الفصل ما يأتي:
أ- أنه مختصر جداً، إذ إن مجموع الآيات المدروسة فيه اثنتا عشرة آية فقط.
وقد تناول في المبحث الأول من حروف الجر أربع آيات فقط، وتناول من حروف العطف الواو فقط. أما المبحث الثاني فقد تناول فيه من التراكيب: دلالة (ما)، ودلالة الاستثناء، ودلالة (أرى)، وإعراب جملة واحدة.
ب - أنه بحث قائم على الانتقائية وليس على الاستقراء والتتبع.
وبالجملة فقد تميزت الرسالة بالمناقشة الجيدة في القضايا اللغوية الكبيرة في الفصلين الأول والثاني، وأسهمت بتحقيقات علمية مع سلامة في المعتقد.

(٢) تكون من تمهيد وخمسة فصول، حيث بحث في التمهيد خصائص المذهب الأشعري وبعض المقدمات الضرورية.
=

٥ - (المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية):

للدكتور: أمان أبو صالح، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية - عمان ١٩٩٥م.

وقد تناول فيه موقف أهم الفرق الإسلامية كالسلفية والمعتزلة والأشاعرة والشيعة، «وكان همه دراسة الفكر اللغوي في مناهج الفرق، وأثر اللغة في فلسفتها، وأبحاثها الكلامية، منطلقاً من علاقة اللغة بالفكر، ومعتمداً المنهج الاستقرائي الوصفي. ولم يكن من منهج الدراسة

= وفي الفصل الأول: فيه النصوص المتعلقة بصفة الكلام لله ﷻ.(مثل وصف كلام اللّه بالقِدَم، ونسبة الصوت)، وفي الفصل الثاني: فيبحث في النصوص التي وردت بإسناد الأفعال الحادثة إلى الله. (كالاستواء، والإتيان والمجيء، والنزول والرحمة والرضا والغضب).أما الفصل الثالث: ففيه الكلام على النصوص التي أضيفت فيها المسمّيات الحسية إلى الله. (كالوجه واليد والعين والقدم والصورة). الفصل الرابع: تناول النصوص الدالة على نسبة الجهة والمكان إلى الله. وفيه (توجيه: أين الله ؟، ونصوص العلو، والفوقية والعندية). والفصل الخامس: عقد لنصوص القضاء والقدر.

ويمكن إيجاز الصورة العامة للرسالة بما يأتي:

أولاً: أنها خاصة بالمذهب الأشعري دون غيره من الاتجاهات.

ثانياً: أنها - مع عمقها- موجزة، إذ هي بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير.

ثالثاً: أنها اهتمت بتناول قضايا لغوية ومعجمية على وجه التفصيل، مثل: المجاز والمشترك والاشتقاق. أما دلالة التركيب والتوجيه الإعرابي فقد كان قليلاً في الرسالة.

رابعاً: أنها لم تكن على وجه الاستقراء لجميع النصوص بل كانت تقوم على انتقاء «أهم النصوص التي أثرت العقيدة الأشعرية في توجيهها النحوي واللغوي من آيات القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة» (المقدمة ص ٥.)

خامساً: برزت المناقشة العقدية بصورة واضحة في الرسالة حتى طغت على المناقشة اللغوية والنحوية، ولذلك مظاهر عديدة، من أبرزها تصنيف الفصول على المباحث العقدية، وكثرة المراجع العقدية في مقابل قلة المراجع النحوية حيث كان نصيب الرسالة من المراجع النحوية تقريباً خمسة عشر مرجعاً. فالرسالة أقرب إلى الدرس العقدي.

وبالجملة فإن الرسالة متعمقة في مجالها محكمة في بابها مع سلامة في الاتجاه العقدي الذي أخذه الباحث على نفسه من التجرد ونبذ التعصب واتباع دلالة الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح. وقد قدمت مباحث دقيقة في «استجلاء أثر المذهب الأشعري وأصوله العقدية في طريقة توجيه النص وفهمه وتفسيره» (ملخص الرسالة ح). وهي في هذا المجال مرجع مهمٌّ في الدرس العقدي وللمتخصص في علم العقيدة.

عرض النصوص وبحث اختلاف الفرق فيها، وإن كانت بعض النصوص وتخريجاتها المختلفة ترد عرضاً لتكون مثالاً لما تقرره الدراسة من المفاهيم اللغوية عند الفرق. ومن الملاحظ المهمة على أبحاث الدارس أنها لم تكن خالصة لدراسة الجوانب النحوية واللغوية الصرفة، بل اهتمت بمنهج التفكير اللغوي، وبالأصول دون الفروع، فغلبت عليها الصبغة الكلامية»[١].

٦- (أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي).

لمؤلفته: بشيرة على فرج العُشيبي، وهو كتاب مطبوع في(٧٧٨) صفحة، من منشورات جامعة قاريونس - بنغازي، وأصل الكتاب رسالة جامعية لم يظهر لي درجتها.

وفكرة الكتاب تجري حول التفسير بالرأي نشأته والمؤثرات فيه، ومن أهم ذلك المعنى النحوي والقواعد النحوية[٢].

والكتاب بعيدٌ جداً عن موضوع رسالتي في عنوانه وغايته وميدانه وكثيرٍ من مباحثه، ولا يمكن تصور تقاربهما إلا في بعض مباحث الباب الثاني منه[٣].

---

(١) أثر العقيدة الأشعرية في توجيه النصوص، ذياب، ص ٤-٥.

(٢) ويتكوّن الكتاب من تمهيد وبابين، تناولت الباحثة في التمهيد المعنى النحوي ومقدمات عن التفسير.

وأما الباب الأول: نشأة التفسير بالرأي وتطوره، وفيه ستة مباحث عن هذه النشأة وظهور التفسير بالرأي في كتاب سيبويه الذي اعتبرته «أول كتاب تفسير للقرآن الكريم بالرأي» (ص ١٦) ثم من بعده من النحاة.

وأما الباب الثاني: أثر المعنى النحوي في تفسير الفرق الإسلامية للقرآن الكريم: الشيعة والمعتزلة والمتصوفة - نماذج.

(٣) يمكن تلخيص أهم ما يلحظ على هذا الكتاب بما يأتي:

أولاً: أن الكتاب يقوم على افتراض أن التوجيه الإعرابي هو المؤثر في المعنى والتفسير لدى المفسرين والمعربين، إذ إن الغاية من تأليفه «معرفة تأثير الإعراب على تفسير القرآن الكريم» (ص ٩). =

....

= وهذا مناقض لرأي كثير من البحوث - ومنها بحثي - من أن الاتجاه العقدي هو المؤثر في الإعراب كما سيظهر في تضاعيف هذا البحث من مسائل وفصول بإذن الله.
ثانياً: أن الكتاب ليس مقتصراً على الإعراب، بل هو عامٌّ في كل مناحي التأويل النحوي والبياني، فهو يبحث في الزيادة، والحذف، والتقديم والتأخير، والوصل والفصل، والتضمين وغير ذلك مما تقتضيه نظرية النظم.
ثالثاً: الكتاب اقتصر في دراسة الفرق على ثلاث منها: المعتزلة والشيعة والمتصوفة، وأهمل دراسة جانب أهل السنة من أتباع السلف وكذلك الأشاعرة مع كثرة تآليف هذين الاتجاهين وأثرهما البالغ في التفسير والدرس اللغوي، وهذا نقص كبير في الموضوع.
ومن المعلوم تأثر الشيعة بالفكر المعتزلي، وأوجه الشبة كبير بين الفريقين كما سيتضح من خلال بحثي، ولهذا نجد أن المواقف واحدة ومتكررة في الكتاب. فالكتاب تعمق في بيان جهد المعتزلة، ولكنه لم يقدم شيئاً مهماً في جانب الشيعة والصوفية، لأن موقف الشيعة في غالبه تكرير لموقف المعتزلة. وأما الصوفية فقد اعتمدوا على التفسير الرمزي والإشاري، «وهذا جعل اهتمامهم بالتفسير النحوي اللغوي قليلاً جداً» (ص ٦٥١).
رابعاً: أن الكتاب يقوم على الانتقائية في اختيار الآيات وليس على الاستقراء والتتبع، وهذا ما نص عليه عنوان الباب الثاني من أنه (نماذج).
خامساً: اشتمل الكتاب على عدد من الأخطاء المنهجية والعلمية، ومن أبرزها:
أ- تأصيل المباحث العقدية من كتب غير متخصصة كمؤلفات أحمد أمين وغيره. ينظر: مثلاً ص ٤٨٣، ٤٩٥، ٥١٨، ٥٤٢، ٥٤٣.
ب- التهجم المتكرر على أئمة النحو أمثال سيبويه والفراء وغيرهما، ووصفهم بفساد الاعتقاد، والجرأة على كتاب الله، وتأسيسهم للتفسير بالرأي، ووصفهم بأنهم الذين فتحوا الباب لمفسري الفرق في كثير من أساليب التعامل مع نصوص القرآن كالتأويل وتقدير المحذوف واختيار المعاني المعجمية المتوافقة مع أصولهم الدينية. ينظر في ذلك كثير من صفحات الكتاب، ومنها: ص ١٥-١٨، ١٨٨، ١٩٣، ٢٠٢، ٢١٠، ٢١٧، ٢٧٩، ٣٠٦، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٦٦، ٣٨٤، ٤٢٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٧٠٢، ٧٠٣. كما سيأتي شيء من مناقشة ذلك في هذا البحث.
ج- يعرض الكتاب بعض المبادئ والأعلام الأشعرية على أنها هي مبادئ أهل السنة والجماعة ينظر: ص ٤٨٣، ٤٩٠، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٢، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٧، ٥٣٧، ٥٤٣، ٥٤٥.
د- يعتمد الكتاب في بناء الأحكام العامة على مقدمات ناقصة غير علمية. فمثلاً تسند الباحثة التوجيه اللغوي أو النحوي إلى طائفة معينة من خلال رأي أحد أفرادها على أنه توجيه خاص بهذه الطائفة مبني على نصرة معتقدها. ومن لوازم ذلك عندها تصنيف القائلين به على أنهم من أتباع هذه الطائفة. مع كونه في الحقيقة توجيها عاما شائعا عند بقية المعربين أو المفسرين =

وبعد: فهذه هي أقرب البحوث والدراسات السابقة التي تعرضت لشيء من مباحث الموضوع. وقد بسطت العرض فيها لتتضح طبيعة كل بحث وخصائصه، ومدى قربه أو بعده عن موضوع رسالتي(١).

ويمكن إيجاز سمات دراستي وما تميزت به عن تلك الدراسات بما يأتي:

١ - أنه بحث متخصصٌ بتتبع الجهد النحوي في جانبه التطبيقي التحليلي من خلال بيان الأثر العقدي في التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم.

٢ - أنه بحثٌ قائم على الاستقصاء والتتبع في إعراب الآيات القرآنية التي تندرج في إطار البحث، وليس قائماً على الاختيار أو الاقتصار على النماذج.

٣ - أن هذا البحث ليس محدوداً بفترة زمنية محددة، أو مقصوراً على مذهب عقدي معيّن، أو محصوراً في نوع من التأليف، بل هو

= المخالفين لهذه الطائفة. تنظر أمثلة ذلك في ص: ٣٠٠، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٨، ٥٨٩، ٥٩٢. وهذا مسلك خطير في تصنيف التوجيهات اللغوية والنحوية وربطها بالاتجاهات العقدية، وربط عقائد الرجال بهذه التوجيهات من خلال هذه الطريقة من غير تتبعٍ وافٍ واستقراء تام وربطٍ محكم بين مفردات المذاهب.

(١) ومن البحوث المنشورة حول الموضوع:

- (المذهب السلفي ـ ابن القيم وشيخه ابن تيمية ـ في النحو واللغة) إعداد: د/ عبد الفتاح أحمد الحموز، منشور في مجلة الحكمة، عدد ١٤، شوال ١٤١٨، ص ١٣٧-٢٠٠، ويقوم البحث بإبراز شيء من جهد شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، في القضايا اللغوية وعدد قليل من المسائل النحوية.

- (التوجيه النحوي والصرفي لآيات قرآنية لدى المعتزلة) إعداد: نايف شقير، بحث جامعي منشور في مجلة بحوث جامعة حلب، عدد ٨، ١٩٨٦. ص ١٣٩-١٥٠. يقوم على دراسة ست آيات فقط لبيان التوجيه المعتزلي لها.

- (التحليل النحوي العقدي، بحث في أثر المعتقدات في الدرس اللغوي)، إعداد: أحمد شيخ عبد السلام، بحث منشور في مجلة: إسلامية المعرفة، عدد ١٢، ربيع الأول ١٤١٨ص١٣٣-١٥٨ =

شامل لتتبع الظاهرة - قدر الإمكان - على مرّ القرون واختلاف التوجهات العقدية والمصنفات القرآنية واللغوية والمعارف.

٤ - أنه ينطلق في بيان الأثر العقدي من المحافظة على خصوصية كل مذهب عقدي، وذلك بالتدقيق في تصنيف التوجيه الإعرابي إلى المذاهب العقدية، والبعد عن الخلط بين التوجهات العقدية الذي وقعت فيه بعض تلك الدارسات السابقة جراء موافقة بعض كتب التفسير وإعراب القرآن في هذا الخلط دون تحرير علمي لبعض المصطلحات والمسميات. ومن ذلك عرضُ كثيرٍ من التوجيهات الأشعرية على أنها تمثل معتقد أهل السنة والجماعة، مع مخالفتها لكثير من أصول أهل السنة والجماعة من أتباع السلف.

٥ - أنه يقوم على الموازنة بين المناقشة النحوية والعقدية وبيان التأثر والتأثير بينهما من خلال هذه التوجيهات الإعرابية، فهو يعرض الدلالة النحوية والعقدية على سواء.

٦ - أنه يقوم على استخلاص نتائج الاستقراء بدراسة الظاهرة لمعرفة أسبابها وأبعادها وموقف أعلام التفسير والعقائد والإعراب منها، في حين أن بعض تلك الدراسات لا تعتمد الاستقراء والاستقصاء الدقيق، وربما عرضت الظاهرة من خلال نماذج قريبة.

ولقد جاء الكتاب في مقدمة وتمهيد تحدثت فيه عن المباحث الآتية:

١ - علاقة علم العقيدة بالدراسات النحوية.

٢ - مفهوم التوجيه الإعرابي وتعدده.

٣ - مفهوم الاتجاه العقدي، وصوره.

ثم قسمت صلب البحث قسمين كبيرين لجمع ودراسة هذه الآيات موضع الدرس على النحو التالي:

القسم الأول: **(التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن المتأثرة بالمعاني العقدية)**

حيث جمعت فيه الآيات التي وجّهت توجيهاً إعرابياً متأثراً بالمعاني العقدية، وصنفتها على مسائل مرتبة وفق الأبواب النحوية في ألفية ابن مالك.

وكان عرض المسألة الواحدة يتم على النحو الآتي:

١ - كتابة الآية أو الآيات التي تندرج تحت المسألة النحوية المدروسة.

٢ - بيان التوجيه الإعرابي للآية أو الآيات المتشابهة، ونسبة كل توجيه إعرابي إلى قائليه من الأفراد أو الفرق.

٣ - بيان الأثر العقدي في هذه التوجيهات الإعرابية، من خلال الكشف عن الخلفية العقدية لدى المعرب أو المفسّر، ثم ربط هذه الخلفية بالأصول العقدية العامة للمذاهب العقدية.

٤ - المناقشة النحوية والعقدية لهذه التوجيهات الإعرابية.

القسم الثاني: **دراسة الظاهرة:**

وفي هذا القسم قمت بالكشف عن جوانب كثيرة من العلاقة بين الإعراب والمعتقد في هذه التوجيهات الإعرابية. من خلال عدد من الفصول.

أما عن منهجي في الرسالة فيمكن تلخيصه فيما يأتي:

أولاً: كان اختياري للمادة المدروسة موجَّهاً إلى الآيات التي تناولها المفسرون والمعربون بالتوجيه الإعرابي والتحليل النحوي بالكشف عن العلاقة بين أجزائها وبيان الرابط المعنوي والنحوي بين مفرداتها وعناصرها، وتصنيفها على الأبواب النحوية ببيان الفاعلية والمفعولية والتابع والمتبوع والعامل والمعمول ونحو ذلك.

وهو ما ينحصر فيه مفهوم التوجيه الإعرابي الذي يمثّل الجانب التطبيقي للدرس النحوي بصفته أهم أركان علوم اللسان العربي ومستوياته والمقدم منها كما يصوره ابن خلدون بقوله بعد عرضه علوم العربية: «والذي يتحصل أن الأهمّ المقدّم منها هو النحو، إذ به يتبيّن أصول المقاصد بالدلالة فيُعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة... ولذلك كان علم النحو أهمّ من اللغة إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة»(١).

وبهذا التخصيص والتحديد ولهذه الأهمية فإن البحث لا يتعرض لغير التوجيه الإعرابي من مستويات اللغة المختلفة مما هو خارجٌ عن مفهوم التوجيهِ الإعرابي والتحليل النحوي على الحقيقة، ومن ذلك:

أ - الدلالة اللغوية والمعجمية للألفاظ المفردة، كمعاني الاستواء، واليد، والساق ونحوها.

ويستثنى من ذلك حروف المعاني؛ لأن لها «أهمية خاصة في البحث النحوي، وهي ذات قيمة كبرى في اللسان العربي، ولذلك نجد النحاة قد عقدوا لها في مصنفاتهم فصولاً خاصة بها»(٢). بل إنهم أفردوها بمؤلفات خاصة منذ بداية التأليف النحوي(٣).

قال المالقي: «كانت الحروف أكثر دوراً، ومعاني معظمها أشدُّ غوراً، وتركيبُ أكثر الكلام عليها ورجوعه في فوائده إليها»(٤).

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٩. ويقول د/ الجطلاوي: «إن العلوم اللغوية على اختلافها قد ساهمت في استكشاف أغوار النص القرآني واستكناه معالم الجمال والإيجاز فيه صوتية وصرفيّة ونحوية وتركيبية وبلاغية ومعجميّة، ولم يكن علم من هذه العلوم- في ظننا - ليضدّ علم النحو في خدمة تفسير القرآن، فقد كان أشد العلوم اللغوية حظوة في علاقته بالقرآن خاصة وبغيره من الملفوظ في اللغة عامة». قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٥٨.

(٢) أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية ص ٤٥.

(٣) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني ص ٣-٤.

(٤) رصف المباني في شرح حروف المعاني ص ٩٧.

وبهذا يعلم أن العلاقة بين معاني هذه الحروف وتركيب الكلام علاقة تأثر وتأثير بين جزئي وكلّي، لأن «الواقع أن دراسة حروف المعاني دراسةٌ للتركيب الذي يكون فيه الحرف بمفرداته وعلاقاته الأخرى»[١].

وهذا سبب اهتمام النحويين بها على وجه الخصوص حتى غدت مؤلفات النحويين مصدراً مهماً في «معانيها، فيؤخذ ذلك من كتبهم»[٢]، فلو «أنك ألقيت نظرة على بعض كتب النحو لرأيت النحاة يسوقون معاني الحروف، ومنها حروف الجر أو الإضافة أو الصفات»[٣].

وهذا يعني أن معرفة معاني الحروف جزء أساس في علم الإعراب، وهي من صلبه وصميمه[٤].

«والمقصود بحروف المعاني هنا هي تلك الأدوات ذات المعاني الوظيفية التي يؤدي كلٌّ منها معنى نحوياً في سياق الجملة، سواء

---

(١) النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، د/ محمّد حماسة عبد اللطيف، مطبعة المدينة- القاهرة، ط الأولى ١٤٠٣، ص ٤٨. وينظر: المورد النحوي الكبير، تأليف: د/ فخر الدين قباوة، طلاس للدراسات- دمشق، ط الرابعة ١٤٠٧، ص ١٩.

(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٢٩١.

(٣) تناوب حروف الجر في لغة القرآن، د/ محمد حسن عوّاد، دار الفرقان- عمّان، ط الأولى ١٤٠٢، ص٨.

ومن هذا الفهم الدقيق للعلاقة بين التركيب ومعاني الحروف افتتح بها ابن هشام كتابه (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)، وأخذت مقدار نصف الكتاب، حيث بيّن معانيها وأوجه استعمالاتها، مع أنه قد عاب في مقدمة الكتاب على بعض المعربين منهجهم في «إيراد ما لا يتعلق بالإعراب» (مغني اللبيب ص ١٦، بتصرف يسير)، وذلك كالحديث عن الاشتقاق والتأنيث والتذكير والتكسير والتصغير وغير ذلك؛ لأن هذه الظواهر «ليست من الإعراب في شيء، ولا ينبني عليها شيء من الإعراب» (ص ٧٥)، وكان هذا سبب تأليفه الكتاب. كما أنه بيّن أنَّ على المعرب «إذا كان المبحوثُ حرفاً بيّن نوعه ومعناه وعمله إن كان عاملاً، فقال مثلاً: (إنّ) حرف توكيد تنصب الاسم وترفع الخبر. (لن) حرف نفي ونصب واستقبال... ثم بعد الكلام على المفردات يتكلم على الجمل». مغني اللبيب ص ٨٧٥.

(٤) ينظر: تمهيد المسألة ذات الرقم (٥٢) والمسألة ذات الرقم (٥٥) من هذا البحث.

كانت حروفاً حقيقية كحروف الاستفهام، وحروف الشرط، وحروف العطف ونحوها، أو كانت حروفاً مجازاً كبعض الأفعال الناقصة والجامدة التي تفيد معنى وظيفياً في الجملة كـ(كان) و (عسى)، فهذه الحروف تكاد تفتقد معناها المعجمي، ومن ثمّ أدرجها علماء النحو الذين كتبوا في هذا المجال ضمن حروف المعاني على سبيل التغليب.

وهذه الحروف بهذا المفهوم لا تخرج عن إطار الدراسة النحوية، لأنها تمثل جانباً مهماً من جوانب دلالة التركيب التي هي جوهر الدراسة النحوية»[١].

ب - الظواهر اللغوية العامة كالمجاز والمشترك، والترادف، والعام والخاص وغير ذلك.

ج - المستوى التصريفي وصيغة الكلمة وإعلالها واشتقاقها وغيرها من مباحث التصريف.

د - المستوى البلاغي والأسلوبي. كبيان الأثر الدلالي والجمالي للتقديم والتأخير، أو الحذف والذكر، أو الوصل والفصل وغير ذلك من المباحث الشكلية ومباحث ترتيب أجزاء الجملة مما لا يختلف توجيهه الإعرابي[٢].

وهذه المباحث إنما تخرج عن إطار التوجيه الإعرابي إلى التوجيه

---

(١) أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، د/ مصطفى عبد العليم ص ٣٦٧. بتصرف يسير.

(٢) قال ابن هشام: «الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن يجد خبراً بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطاً بدون جزاء، أو بالعكس، أو معطوفاً بدون معطوفٍ عليه، أو معمولاً بدون عامل» ثم ذكر صوراً من المحذوفات وحكم بأنها فضول في فن النحو، وأنها تطفل من المعربين على صناعة البيان. ينظر: مغني اللبيب ص٨٥٣.

وقال الزركشي: «القول في التقديم والتأخير: وهو أحد أساليب البلاغة، فإنهم أتوا به دلالة على تمكنهم في الفصاحة، وملكتهم في الكلام وانقياده لهم». البرهان في علوم القرآن ٣/ ٢٣٣. وينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص ٥٢٦.

البلاغي والشكلي إذا كان مدار البحث فيها يقوم على الكشف عن سرّ الترتيب بين أجزاء الجملة وبيان قيمته الدلالية. وذلك كأن يُتفَق على أن الجملة تتكون من مبتدأ مؤخر وخبر مقدم، فيأتي المفسرُ ليكشف عن سرّ تقديم الخبر في هذه الجملة وقيمته الدلالية في باب العقيدة(١).

أما إن كان مدار البحث فيها يقوم على تعيين هذه الأجزاء وتحديد مواقعها بين التقديم والتأخير، والذكر والحذف فهذا من صميم التوجيه الإعرابي. وهو مجالٌ لتباين موقف المعربين من تحديد أجزاء الجملة وتعيين أركانها. وذلك كأن يقع خلاف بين المعربين في تحديد موقع الخبر من الجملة، وهل هو مقدم أو مؤخر، أو هل هو مذكور أو محذوف مما يختلف معه تركيب الجملة(٢).

---

(١) من الدراسات المتميزة في هذا الجانب دراسة الزميل سليمان بن عبد العزيز الربعي بعنوان: (التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري في تفسيريهما). وهي رسالة ماجستير من كلية اللغة العربية بالرياض عام ١٤٢٣. فقد قدم نموذجاً رائعاً لهذا النوع من الدراسات التي تقوم بالكشف عن الأثر العقدي في الدرس البلاغي.

(٢) يمكن التنظير للحالتين في مسألة التقديم والتأخير وبيان الفرق بينهما، وما يهمّ المعرب منهما بقول عبدالقاهر الجرجاني: «واعلم أن تقديم الشيء على وجهين: تقديمٌ يقال إنه على نية التأخير، وذلك في كلّ شيء أقررته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدّمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدّمته على الفاعل، كقولك: منطلق زيدٌ، وضربَ عمراً زيدٌ. معلوم أن (منطلقٌ) و(عمراً) لم يخرجا بالتقديم عمّا كان عليه من كون هذا خبر مبتدأ ومرفوعاً بذلك، وكون ذلك مفعولاً ومنصوباً من أجله كما يكون إذا أخّرتَ.

وتقديمٌ لا على نية التأخير ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم وتجعله باباً غير بابه، وإعراباً غير إعرابه، وذلك أن تجيء إلى اسمين يحتمل كلّ واحدٍ منهما أن يكون مبتدأ، ويكون الآخر خبراً له فتقدم تارة هذا على ذاك، وأخرى ذاك على هذا. ومثاله ما تصنعه بزيد والمنطلق حيث تقول مرة: زيدٌ المنطلق، وأخرى: المنطلق زيدٌ. فأنت في هذا لم تقدم المنطلق على أن يكون متروكاً على حكمه الذي كان عليه مع التأخير فيكون خبر مبتدأ كما كان بل على أن تنقله عن كونه خبراً إلى كونه مبتدأ، وكذلك لم تؤخر زيداً على أن يكون مبتدأ كما كان بل على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبراً». دلائل الإعجاز ص ٨٣-٨٤. =

هـ - الاستدلال بالتراكيب اللفظية والأساليب النحوية واللغوية لظاهر الآية على معنى عقدي وذلك كأن يتفق المعربون على توجيهٍ إعرابي أو تخريجٍ نحوي، ثمّ يضيف بعض المفسرين أو المعربين بعد ذلك استنباطاً عقدياً من ظاهر التخريج دون تدخل منه في إعراب الآية والعلاقة النحوية بين مفرداتها، وهي مرحلة تالية للتوجيه الإعرابي ومنفصلة عنه(١).

فهذا النوع من التناول ليس توجيهاً إعرابياً على الحقيقة، بل هو استدلال بالظاهر وإبانة عقدية عن سرّ مجيء هذا التركيب أو هذه الصيغة على هيئتها التي هي عليها دون غيرها، والموازنة الدلالية بين التراكيب. كما أن هذا النوع لا يمكن أن يحدّ بضوابط أو معايير لفظية أو صناعية، بل هو محض اجتهاد واستنباط قد يلوح لمفسّر دون آخر، ولا يمكن أن يحجر على الأول فهمه أو استنباطه، بخلاف التوجيه الإعرابي الذي يحتكم إلى معايير نحوية ومعنوية في تحديد العلاقة بين أجزاء الجملة،

= فالوجه الثاني من هذين الوجهين هو الذي يشمله هذا البحث لأن يتجه إلى التعيين بين أجزاء الجملة وأركانها.

(١) مثال ذلك محاولة بعض المفسرين الكشف عن السرّ في اختلاف الصيغتين ودلالتهما في قوله تعالى ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة ١/ ٧].
ومن ذلك قول بعضهم عن إعراب قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البقرة ٢/ ٢٥]: إن «كون صلة (الذين) فعلاً ماضياً دون كونه اسم فاعلٍ دليلٌ على أن يستحقَّ التبشير بفضل اللّه من وقع منه الإيمان وتحقّق به وبالأعمال الصالحة». (الدر المصون ١/ ٢١١).
ومن ذلك أيضاً استدلال بعض السلف على إثبات اليدين لله ﷻ بقوله تعالى ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص ٣٨/ ٧٥]. فتركيب الآية يدل على إرادة اليد الحقيقية وليست النعمة؛ لأن «وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه، ثم تعدّي الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير: كتبت بالقلم، وهي اليد، وجعل ذلك خاصة خصّ بها صفيَّه آدم دون البشر.. فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة، وإن كانت في تركيبٍ آخر تصلح لذلك فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كلّ تركيب». الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية ١/ ١٩٣، وينظر: ٢٣٨-٢٦٨، وينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٦/ ٣٦٥- ٣٧٠.

فتحديد الفاعل من المفعول، والنعت من البدل يسير وفق المعايير والقواعد النحوية.

وفي الحقيقة أن كلّ هذه المستويات المحترَزِ منها - والتي ليست هي من طبيعة الدرس النحوي المتبع عند النحويين، ولا يشملها البحث في رسالتي - هي جديرة بالاهتمام والتتبع في دراسات متخصصة بكل مستوى للكشف عن الأثر العقدي فيه، ذلك أن العلاقة والارتباط بين اللغة بجميع مستوياتها والعقيدة ظاهر وجلي، وهو بحر لا ساحل له، ومسالك متشعبة تفنى الأعمار دون الإحاطة بها في دراسة واحدة أو كتاب واحد إلا على سبيل التمثيل والتنظير السريع.

ومن هذه المستويات ما يسر اللَّه له من يسهم فيه ويبرزه، ومنها ما ينتظر من أولي الهمم من يكشف عن غرر فوائده ودرر قلائده.

ثانياً: نظرتُ في الآيات التي جمعتها بعد استقراء طويل في المصادر مما توافرت فيها ضوابط البحث وقيود الاختيار السابقة فوزّعتها بين قسمي الرسالة، تناولتُ أكثرها في القسم الأول في تسعين مسألة على وجه التحليل والتفصيل في جوانب الإعراب والعقيدة والمناقشة والترجيح فيها. وتناولتُ الباقي منها في بعض فصول الدراسة من القسم الثاني لاستخلاص جوانب الظاهرة منها ومن الآيات المدروسة في القسم الأول.

ثالثاً: يقوم البحث على تتبع الظاهرة في القسم الأول من خلال قراءة القراء العشرة المتواترة، التي أجمعت الأمة على تلقيها والقراءة بها في الصلاة وغيرها، أما ما عداها من القراءات الشواذ فقد أشرت إلى بعضها في قسم الدراسة.

رابعاً: صنّفت الآيات المدروسة في القسم الأول في مسائل مفرقة على أبواب النحو وفق ترتيبها في ألفية ابن مالك إذ خصصت المسألة لدراسة الآية أو الآيات التي يجمعها ظاهرة نحوية واحدة من خلال توجيهها إعرابياً بأثر عقدي.

وأشير هنا إلى أمور توضيحية في هذا التصنيف، وهي:

أ - أن المسألة الواحدة لا تعني أنها مقتصرة على آية واحدة، بل قد تحوي عدداً من الآيات، قد أوردها كلها في مستهل المسألة، أو أرجئ بعضها في ذيلها(١).

ب - أن بعض المسائل تمثّل ظاهرة عامة في كثير من آيات القرآن الكريم، ولا تختص بموضع واحد منه، كما في حروف المعاني، ولهذا أكتفي بذكر بعض النماذج من هذه الظاهرة، ليكون فيما ذكر دليلٌ على ما لم يذكر(٢).

جـ - قد تشتمل المسألة المدروسة على أكثر من مبحث عقدي، فأقف مع كل مبحث مفصلاً أثره في توجيه هذه الآية(٣).

د - قد تحتوي الآية على أكثر من ظاهرة نحوية، كان منهج البحث يقتضي فصلها في أكثر من مسألة كما هو منهج الدراسات الجامعية، ولكني آثرت أن أبقيها تحت مسألة واحدة حفاظاً على وحدة الآية في دلالتها، وأسهل على غير المتخصّص في الوصول إليها(٤).

وبهذا كله يعلم أن حصر المسائل المدروسة في هذا العدد لا يعبر عن عدد الآيات التي شملها البحث، ولا عن الظواهر النحوية التي بُحثتْ، ولا عن الأبواب العقدية المؤثرة في هذه التوجيهات الإعرابية في هذه المسائل، فذلك كله أوسع من هذا العدد، وما هذا التصنيف والحصر إلا مجرد اجتهاد، حاولت فيه أن أسهّل من خلاله على القارئ

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ١٠، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٣٦، ٤٠، ٤٣، ٤٧، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٨، ٦٢، ٦٧، ٧١، ٧٣، ٧٨، ٨٠) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٢٢، ٢٣، ٢٦، ٥٧، ٦١، ٦٦، ٦٩، ٧٩) من هذا البحث.

(٣) ينظر في ذلك مثلاً المسائل ذوات الأرقام: (١٦، ٢٥، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٦١، ٦٩، ٨٠، ٨١) من هذا البحث.

(٤) ينظر في ذلك مثلاً المسائل ذوات الأرقام: (٣، ٥، ٦، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٣، ١٧، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٥٢، ٦٢، ٦٣، ٦٥) من هذا البحث.

متخصصاً كان أو غير متخصص محافظاً على تكامل البحث حول الآية الواحدة[١].

خامساً: يتمّ الربط بين التوجه العقدي والتوجيه الإعرابي من خلال فقرة (الأثر العقدي)، بالكشف عن الخلفية العقدية المؤثرة في التوجيهات الإعرابية أو بعضها، وتوضيح موجز لموقف الفرق من الأصل العقدي الذي تجري حوله، مع الإحالة على مواضع ذلك في مصادر هذه الفرق ومؤلفاتها.

والمبحث العقدي الذي تجري حوله الآية قد يكون من المعاني العامة التي تلتقي فيها رؤية المعربين، ثم نشأ الخلاف في مؤدى التوجيه الإعرابي في تحقيقه هذا المعنى أو بُعده عنه.

---

(١) لقد توقفت كثيراً عند كيفية تصنيف الآيات المدروسة في البحث؛ إذ تنازع ذلك عندي أكثر من خيار، ومنها:

الأول: أن يكون ترتيب المسائل وفق ترتيب الآيات القرانية في المصحف الشريف.

ويمتاز هذا الخيار بأنه أسهل على الباحث والقارئ في الوصول إلى الآية. ولكنه سيقتضي تكرار المناقشات النحوية والعقدية الواحدة، وتشتيتها بين مسائل البحث، إذ إنه قد توجد آية في سورة البقرة وأخرى في سورة الأنعام وثالثة في سورة الحجر وهكذا مما هو متشابة في الباب النحوي والعقدي مع اختلاف في التوجيه الإعرابي لاختلاف صياغة الجمل فيها، فيضطر الباحث إما إلى تكرار التناول في كل موضع، وإما أن يكتفي بالتوجيه الإعرابي من غير ربطٍ بين العقيدة والإعراب.

الثاني: أن يكون ترتيب المسائل وفق ترتيب أبواب العقيدة، فتجمع الآيات التي يجمعها باب عقدي واحد.

ويمتاز هذا الخيار بأنه أقرب إلى الوحدة الموضوعية والمعنوية لهذه الآيات، وهو ما يمكن أن يسمى بالإعراب الموضوعي على غرار التفسير الموضوعي، ولكني عدلت عن هذا الخيار لبعده عن طبيعة البحث النحوي الذي يقتضيه تخصص البحث والباحث.

الثالث: أن يكون ترتيب المسائل وفق الأبواب النحوية، وهو ما تمّ اختياره والعمل به في أصل الرسالة لقربه من طبيعة التخصص العلمي للبحث والباحث.

وقد رأيت التعويض عن التصنيف وفق ترتيب المصحف للآيات بفهرس خاصٍ في الأخير يجمع الآيات المدروسة مرتبة حسب ورودها في المصحف. وعن التصنيف وفق أبواب العقيدة بعرضٍ خاصٍ بالمباحث العقدية التي تجمع عدداً من المسائل المدروسة. وما توفيقي إلا بالله ولا حول ولا قوة إلا بالله .

وقد يكون موطن افتراق بين الفرق في أصله، وكلٌّ يوجه الإعراب وفق رؤيته العقدية.

سادساً: كنت أعقب - غالباً - عرض الرأي الإعرابي أو العقدي لكل فريق بنقل نصٍ لأحد أرباب هذا المذهب أو ذاك، توثيقاً لفهمي، وإشراكاً للقارئ في هذا الفهم.

سابعاً: كنت حريصاً- قدر الإمكان- على التأني في الأحكام العقدية والتصنيف العقدي وذلك لأن الخوض في عقائد الرجال يتطلب تتبعاً دقيقاً واستقراءً وافياً، وأنّى بذلك مع قصر الوقت وطول الطريق. ولهذا كان منهجي في التصنيف العقدي ما يأتي[1]:

١ - لا أنسب مفسراً أو معرباً إلى توجه عقدي إلا في الأحوال الآتية:

أ - أن يصرح بانتسابه إلى طائفة معينة بالاسم، أو يعتز بانتسابه إليها، كما يفعل القاضي عبد الجبار والشريف المرتضي والزمخشري من المعتزلة، والطوسي والطبرسي من الشيعة، وابن هود من الإباضية، والرازي وابن المنيّر من الأشاعرة وغيرهم.

ب - أن يشتهر بين العلماء وأصحاب الطبقات والتراجم نسبة العالم إلى طائفة معينة.

ج - أن يتمثل المفسر أو المعرب المنطلقات العقدية لطائفة معينة من خلال مواقف متعددة تظهر من خلال التتبع والاستقراء تكون قاطعة بانتمائه إليها.

٢ - كنت أربط بين التوجيه الإعرابي والمبادئ والمنطلقات العقدية للفرق

---

(١) عرضت بعض الأسس والضوابط في التصنيف العقدي وطرق اكتشافه ونحو ذلك في المواضع التالية:

أ - في الفصل الأول من الدراسة (ظهور الأثر العقدي عند المعربين، أسبابه، وطرق معرفته).

ب - في الفصل الثاني من الدراسة(موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية) في مبحث (أسس مهمة في التصنيف العقدي).

والمذاهب، ولا أربط بين الإعراب وعقيدة المعرب، بمعنى أني لا أحكم على صاحب الإعراب بنسبته إلى مذهب عقدي معيّن بمجرد توجيهٍ إعرابي مهما كانت شهرة نسبة هذا الإعراب إلى هذه الطائفة. إذ إن المنهج العلمي يقتضي أن لا تؤخذ عقيدة العالم من موقف واحد، «فمن رام الحكم على عالم في معتقده من خلال مثالٍ أو مثالين وقع في الزلل، وهذا بحثٌ يحتاج إلى تفصيلٍ ليس هذا محله»[(١)].

ومن هذا المنطلق - وهو من نتائج البحث ولكني أذكره هنا لأهميته - فإننا نجد المفسّر أو المعرب من أهل السنة والجماعة قد يخالفهم في التوجيه الإعرابي ليوافق غيرهم، ولا يعدّ ذلك منه خروجاً عن منهجهم.

ثامناً: أني لما رأيت سعة المادة وشموليتها، وأيقنت بطول البحث رأيت أن اقتصر في الأمور التوضيحية والتوثيقية على المهم منها، أملاً في التخفيف من طول الموضوع وصرفاً للجهد لما هو أهمّ.

ومن هنا فإني لم أترجم للأعلام في البحث أخذاً بالمنهج العلمي القائم على ترك الترجمة للأعلام في البحوث والدراسات والاقتصار عليها في التحقيق.

وكذلك «لم ألتزم - في الغالب- إيراد ألقاب العلماء أو الترحم عليهم، رحمهم اللّه جمعياً، وليس في ذلك من تنقّصٍ، وإنما التزام ذلك يطول ويصعب، أسأل اللّه لهم المغفرة والرحمة»[(٢)].

كما أني لم أطل في شرح الشواهد وبيان غريبها، واقتصرت في تخريجها على ثلاثة أو أربعة مصادر معتبرة مرتبة حسب الترتيب التاريخي.

وبعد: فلعلي بعد هذا التفصيل حول طبيعة الموضوع قد كشفت عن

---

(١) التفسير اللغوي للقرآن الكريم د/ مساعد بن سليمان الطيار ص ٤٢٤.

(٢) التفسير اللغوي د/ الطيار، ص ١٢.

حدوده وبيّنت منهجه وكثيراً من جوانبه، ولعل الرؤية تكون بعد إذٍ واضحة جلية.

ولقد جرت عادة البحوث العلمية أن تعرض ما واجهت من صعوباتٍ شتى في مسيرتها. ولقد ترددت في ركوب هذه السنة العلمية لا لأني لم ألاق الذي لاقته، ولم أكابد الذي واجهته، ولكن لأني قد عاينت التسهيل الإلهي الذي أحال هذه الصعاب سهولة، هذا أولاً، وأما ثانياً فإن جهداً يبذله المرء يسهم به في إيضاح كلام ربّ العالمين وتقريبه نقياً عن تحريف المبطلين مهما بلغ من الصعوبة فهو ممتع، ومهما جلب من المشقة فهو يسير.

ولئن كان ابن جني متفانياً في الكشف عن مسالك لغوية ينصر بها معتقده إلى درجة أن بلغ به السرور حين توصل بعد لأيٍ وتكلّفٍ إلى صرف ظاهر القرآن إلى أن يقول: «لو أقام إنسانٌ على خدمة هذا العلم ستين سنة حتى لا يحظى منه إلا بهذا الموضع لما كان مغبوناً فيه، ولا منتقص الحظّ منه، ولا السعادة به»(١)، أقول لئن بلغ به التفاني واسترخاص العمر واستلذاذ الشدائد في سبيل الظفر بما ينصر معتقده في موضع واحدٍ، فما بالي أستصعب هذا البحث وقد توصلت إلى ما يظهر الحقّ ويشرح الصدر في عشرات المواضع، أقف فيها مع آيات القرآن الكريم وتفسيره وإعرابه من خلال أهم معانيه وتقريراته.

غير أني أجدني مضطراً إلى مسايرة تلك البحوث بالإشارة إلى شيء من الصعوبات، لعلها تحمل في طيّاتها اعتذاراً عن التقصير واستكمالاً للقصور. ومن ذلك ما يأتي:

١ - أن الموضوع متجاذبٌ من ثلاثة علوم: علم النحو، وعلم العقيدة، وعلوم القرآن كالتفسير ومعاني القرآن وإعرابه، وتوجيه القراءات. ومناقشة مسائله مرتكزةٌ على الموازنة بين هذه العلوم والربط بينها.

---

(١) الخصائص ٣/ ٢٥٣.

فالمسألة المدروسة فيه ليست نحوية تستخلص من كتب النحو، فحسب، بل هي مسألة نحوية عقدية تفسيرية تقتضي أن يكون استقراؤها وتتبعها في مصادر هذه العلوم، كما أن مناقشتها يجب أن تكون مستندة إلى التعمق في هذه الفنون.

٢ - أن الموضوع غير مؤطّرٍ بزمنٍ محدّد، ولا مقصور على كتب معيّنة، ولا محصورٍ على طائفة مخصوصة، بل هو شاملٌ لهذه المحاور كلها، قائمٌ على هذه المرتكزات مجتمعة.

فلقد استمدت مادة هذا البحث من كتب علوم القرآن على اختلاف تخصصها كالتفسير وأصوله ومقدماته وإعراب القرآن وتوجيه القراءات، كما استمدت من كتب النحو والبلاغة والعقيدة وبعض شروح السنة والمعارف العامة على مر القرون.

وهذا استلزم الوقوف مع غالب كتب هذه الفنون واستقراء المادة منها، ثم العودة إليها لتأصيل المسألة وتكميل مناقشتها، على أن بعض هذه الكتب كانت عزيزة المنال لفقدها أو لتعذر تداولها لطبيعتها العقدية المنحرفة.

وإن هذه الشمولية بقدر ما أضفت على هذا البحث قيمة وأهمية - كما سبق بيانه - فإنها قد أفسحت حدوده ووسّعت مسؤليته.

٣ - أن طبيعة البحث العقدي والخوض في المباحث الكلامية عند بعض الفرق واحدٌ من أوجه صعوبة الموضوع، وإن كان ذلك تذلّل بفضل اللّه ثم بإسناد الإشراف في هذا الجانب إلى أستاذ متخصص، بل كان ذلك إلى رئيس قسم العقيدة في هذه الجامعة السلفية - وفقه اللّه - مما طمأنني أني سآوي إلى ركن شديد في هذا الجانب بإذن اللّه.

٤ - لقد أخذ البحث على عاتقه - كما سبق - أن يحافظ على خصوصية كل مذهب عقدي، وأن يكون دقيقاً في تصنيفه، وأن يكشف عن

الخلط الذي يجري في بعض كتب التفسير والإعراب في المصطلحات والنسبة إلى الاتجاهات العقدية.

وهذا تطلَّب جهداً مضنياً لا يدرك أبعاده إلا من وقف عليه، خاصة وأن جهود أهل السنة من أتباع السلف في الكشف عن توظيف غيرهم لمثل هذا النوع من الدلالة كانت يسيرة ولا تكاد تذكر.

٥ - لقد فوجئت بعد خوض غمار هذا البحث أن المصادر شحيحة بتفصيل واف عن علم (إعراب القرآن الكريم) يكشف أبعاده ونشأته وأسباب الاختلاف القائم فيه والقواعد العامة فيه ومناهج المعربين ونحو ذلك.

ومع سابق الاعتراف بقيمة الجهد الكبير الذي قدمه ابن هشام في كتابه (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)(١) من خلال رسم قواعد علمية عامة تصقل الملكة لدى المعرب مما تجعله مستغنياً عن تتبع إعراب كل آية في كتب الإعراب، ومع ذلك كله فإنه ظلّ في الموضوع جوانب مهمّة يُحتاج إليها في معرفة هذه الظاهرة من مثل نشأة هذا العلم، والتمييز بينه وبين ظواهر أخرى تشاركه في المصطلح، والتأليف فيها ومصادره، وأسباب اختلاف المعربين ومناهجهم، وغير ذلك.

ولقد انقطعت بي السبل فلم أقف إلا على وميض خافت ونتفٍ مختزلة في بعض الكتب، ذلك أن الدراسات حول ظاهرة الإعراب - على كثرتها وسعتها - تنصبّ عليه بوصفه أثر العوامل النحوية في آخر الكلمات، وهو قسيم البناء، فهي تكشف عن أهميته وقيمته

(١) يعدّ هذا الكتاب نقلة كبيرة في دراسة هذا الفن، وفضله على هذا العلم بأن أحسن أحكامه وترصيفه، وتتبع مقفلات مسائله فافتتحها، ومعضلاته ومشكلاته فأوضحها ونقّحها، حتى حُقّ له بعد ذلك أن يقول: «فدونك كتاباً تشدّ الرحال فيما دونه، وتقف عنده فحول الرجال ولا يعْدونه، إذ كان الوضع في هذا الغرض لم تسمح قريحة بمثاله، ولم ينسج ناسج على منواله» مغني اللبيب ص ١٢.

والدفاع عنه والربط بينه وبين المعاني، والرد على محاولات التخفف منه.

ثم علّقت أملي بأن أجد بغيتي في مقدمات كتب (إعراب القرآن) والدراسات حولها، ولكنها هي الأخرى انشغلت بالكشف عن منهج الكتاب المحقق وقيمته في الدراسات القرآنية والنحوية وغير ذلك، ولم تتعرض للظاهرة بوجهٍ عام(١).

فكان لزاماً عليّ أن اجتهد في إيضاح بعض ذلك في مبحث (مفهوم التوجيه الإعرابي).

٦ - لقد كنت حريصاً منذ البداية على أن لا يكون بحثي تكراراً لجهد غيري، ولهذا بذلت جهداً كبيراً في تتبع الدراسات القريبة منه في عدد من الجامعات والمطبوعات العربية من طرق مختلفة، وحاولت الوقوف على كلِّ ما توقعت قربه من موضوعي، ولقد تيسر لي من ذلك - و للّه الحمد - عدد لا بأس به، سبق أن عرّفت بعضه وأعرضت عن بعضٍ.

وهذا كله قد تطلب جهداً كبيراً من الاتصالات والمتابعات مع عدد من الجهات والجامعات والأفراد، مما استغرق وقتاً طويلاً من قبل التسجيل إلى قرب النهاية.

هذا بعض ما يمكن أن يذكر في هذا الباب، ومع ذلك كله فأقول تحديثاً بالنعمة وشكراً للمنعم: لقد كانت هذه الصعاب لياناً، وهذه الشداد سهولة، بفضل اللّه وحده، حيث إني كنت أرى الفتح الرباني بادياً في كثيرٍ من مسائل البحث المنغلقة، وألمسُ التسهيل الإلهي دافعاً في جمٍّ من عِقابه الكأداءِ، فاللهم لك الحمد على ما يسرتَ ووفقت لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك.

(١) يشار هنا إلى جهد د. إبراهيم رفيدة في تتبع التأليف في هذا الفن في (النحو وكتب التفسير) ١/ ١٣٦-١٥٦.

والشكر مصروف بعد شكر اللَّه إلى والديَّ الكريمين ألبسهما اللَّه لبوس العافية والصحة، أما والدي فقد كان أوّل من فتق ذهني إلى مثل هذا الموضوع، حيث كان - ولا يزال - منذ الصبا يقرر علينا في كل لقاء وتلاقٍ تلك المواضع المشكلة في القرآن الكريم، ويجيب عليها بما هو شافٍ مما فتح اللَّه عليه من فهمٍ واطلاع في كتب أهل العلم أو تلقَّاه من أفواه مشايخه، حتى رسخت فيَّ أذهاننا، وتشوقت إلى الاستزادة منها نفوسنا.

وأما والدتي فقد كانت نعم المعين ونعم الحادي، أسقطت كل حقّ لها مقابل أن أسرع الخطا، تتلقاني بالسؤال عن بحثي، وتودعني بالدعاء بأن يوفقني. فاللهم اجزهما عني خير ما جزيت والداً عن ولده و﴿رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾ [الإسراء ١٧/ ٢٤].

ثم أشكر حقاً حقاً وصدقاً صدقاً فضيلة أستاذي الأستاذ الدكتور: عبد الرحمن بن محمد العمار المشرف الرئيس على الرسالة، الذي كان من أوضحِ معالم التيسير الرباني لي على شدائد هذا الموضوع، فلقد لقيته جريئاً في التصدي للإشراف على هذا الموضوع المكلف، صبوراً على سلوك شعابه، وصعود عِقابِه، دقيقاً في متابعاته، فلا أملك إلا أن أدعو له بالتوفيق دنياً وأخرى، وأن يصلح اللَّه له النية والذرية، وأن يبارك له فيما رزقه من العلم والصحة والولد.

كما أوجّه الشكر إلى فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور: يوسف بن محمد السعيد، رئيس قسم العقيدة في كلية أصول الدين والمشرف المساعد على الرسالة الذي أفدت من علمه، واعتضدت بتشجيعه مع دماثة خلق ولطف عبارة وسعة كرم،ولقد كان للموضوع أوفر مني حماساً على الرغم من كثرة مشاغله وسعة مسؤلياته. نفع اللَّه بعلمه وجهده.

كما أشكر أصحاب الفضيلة أعضاء لجنة المناقشة والتقويم وهم:

١ - فضيلة شيخنا العلامة الشيخ عبد اللَّه بن محمد الغنيمان حفظه اللَّه وأمد في عمره على خير وطاعة الذي تشرفت بحضور بعض دروسه

وجلساته، كما أفدت منه كثيراً قبل المناقشة وبعدها، ولقد كان لملحوظاته القيمة أكبر الأثر، حيث خصّني بجلسة خاصة معه في بيته العامر بعد المناقشة بأيام للاستماع إلى تفصيل مطول استغرق نصف النهار كنت فيها مستمعاً ومستفيداً من ملحوظاته وتوجيهاته فجزاه اللَّه عني الخير الجزاء وأوفره.

٢ - فضيلة الأستاذ الدكتور: ياسين جاسم المحيمد، الذي وجهني توجيهاً قيماً حول القراءات والقراء وكيفية تناول هذا الموضوع، مما كوّن لدي حصيلة جيدة في هذا الموضوع، أحسن اللَّه إليه ونفع بعلمه.

٣ - فضيلة الأستاذ الدكتور: عبد الحميد محمود حسان الوكيل: الذي غمرني بتوجيهاته المحفوفة بحسن الخلق وجميل العبارات فله مني الدعاء.

كما أني أشكر كلّ شيخ فاضل وأستاذٍ كريم وأخٍ حبيب أفادني برأيٍّ أو أمدني ببحثٍ، أو أعانني بجهدٍ، أُخفي أسماءهم وجهدهم لضيق المقام لكن اللَّه يعلمهم، وسيجزيهم بفضله وكرمه على كل ما قدموه ويسروه لي، أشكرهم جميعاً وأدعو لهم بظهر الغيب أن يجعل ذلك في موازين حسناتهم وأن يجزيهم من عنده خير الجزاء، والله لا يضيع أجر المحسنين.

كما أشكر زوجي - وفقها اللَّه - على ما قدمت وانتظرت، فقد كانت شريكة في الجهد بكل صبر واصطبار، وفي المشقة بلا جزاء ولا اشتهار.

وبعد: فها أنا ذا أقدّم هذا البحث يحدوني الأمل أن أكون قد وصلت إلى نهاية رسمتها، ووفّقت في غاية نشدتها، وحُمدت في طريقة سلكتها، فإن كنتُ كذلك فالحمد اللَّه أولاً وآخراً، وأنا لا أزعم - والحالة هذه - أني «ابنُ بَجْدَتِها»، ولا أني «أنا جُذَيْلُها المُحَكَّكُ وعُذيقُها

المُرَجَّبُ»، إنما هو إسهامٌ ومشاركة مع جهود مثمنة. ولعل فيما أقدّم جواباً عن استبطاء كلٍّ مشفقٍ، واعتذاراً عن كلٍّ تقصيرٍ نحو والدٍ أو رحم أو عزيز، وعزاءً لي عن كل مفقودٍ.

وإن كانت الأخرى فلا حول ولا قوة إلا بالله، وما أُتيت إلا من قِبل نفسي، ولعل من حسناتي - والحالة هذه - أن أكون قد أثرت هممَ أولي العزم من البحثة إلى التصدي لإخراج هذا الموضوع على ما يستحقه.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة ٢/ ٢٨٦].

الباحث
د. محمد بن عبدالله بن حمد السيف التميمي
القصيم - بريدة
ص.ب ٧٧٦١
البريد الالكتروني mas6007@gmail.com



التمهيد

المبحث الأول: علاقة علم العقيدة بالدراسات النحوية.

المبحث الثاني: مفهوم التوجيه الإعرابي، وأسباب تعدده.

المبحث الثالث: مفهوم الاتجاه العقدي، وتعدده.



المبحث الأول
علاقة علم العقيدة بالدراسات النحوية

يرتبط علم العقيدة بوصفه أحد العلوم الشرعية وأصلها، بعلم النحو بوصفه أهم مستويات الدلالة للغة العربية وأولها(١) التي هي مفتاح النصوص الشرعية التي تستقى منها الأحكام، إذ هي الوعاء الحامل للكتاب والسنة، ومن ثمّ فهي إحدى الفروض الواجبة في تلك العلوم.

قال الفخر الرازي: «اعلم أن معرفة اللغة والنحو والتصريف فرضُ كفاية؛ لأن معرفة الأحكام الشرعية واجبة بالإجماع، ومعرفة الأحكام بدون معرفة أدلتها مستحيل، فلا بدّ من معرفة أدلتها، والأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم. فإذن توقف العلم بالأحكام على الأدلة، ومعرفة الأدلة تتوقف على معرفة اللغة والنحو والتصريف، وما يتوقف على الواجب المطلق وهو مقدور للمكلف فهو واجب. فإذن معرفة اللغة والنحو والتصريف واجبة»(٢).

---

(١) قال ابن خلدون عن علوم اللسان العربي: «والذي يتحصل أن الأهمّ المقدّم منها هو النحو، إذ به يتبيّن أصول المقاصد بالدلالة فيعرفُ الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجُهل أصل الإفادة. وكان من حقّ علم اللغة التقدّم، لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها، لم تتغير بخلاف الإعراب الدّال على الإسناد والمسند والمسند إليه، فإنه تغيّرَ بالجملة ولم يبقَ له أثر. فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة». مقدمة ابن خلدون، تأليف: عبد الرحمن بن خلدون ت (٨٠٨)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٣، ص ٤٦٩. وينظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم د/ الطيار ص ٢٥٦.

(٢) كتاب الاقتراح للسيوطي ص ١٣٥-١٣٧، ملخصاً من كتب الرازي.

ولقد أدرك السلف منزلة اللغة العربية من العلوم الشرعية على اختلاف فروعها في وقت مبكّر حيث دعوا إلى تعلمها والإحاطة بها في مختلف غايات الدراسة للكتاب والسنة حتى عدّوا ذلك من أولويات تعلم علوم الشرع(١).

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ١/ ١١-١٢، وتهذيب اللغة للأزهري ١/ ٣-٧، وطبقات النحويين واللغوين، لأبي بكر الزبيدي ت (٣٧٩)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - القاهرة، ط الثانية ١٩٨٤، ص ١١-١٨، والصاحبي لابن فارس ص٥٠، والمحرر الوجيز لابن عطية ١/ ٤٠، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي ١/ ١٦-٢٩، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٥٦-٥٩، واقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية، تحقيق: د/ العقل، ١/ ٥١٨- ٥٢٨، والبرهان في علوم القرآن للزركشي١/ ٢٩١-٣١٠، ٢/ ١٦٤، ١٧٣-١٧٤، وشرح الكوكب المنير (مختصر التحرير) لابن النجار الحنبلي ١/ ٩٩، وظاهرة الإعراب في العربية، الرعيض ص ٢٩٩-٣١٦، والإعراب وأثره في ضبط المعنى، العلولا، الباب الثالث١٥٤-٢٦٤.
وقد أفردت كتب ودراسات ببيان منزلة العربية من علوم الشرع، والعلاقة بينهما، ومن ذلك: تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، تأليف: أبي بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني ت (٥٤٩)، تحقيق: د/ معيض ابن مساعد العوفي، دار المدني - جدة، ط الأولى ١٤١٠، والصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، للطوفي الحنبلي، والكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، لجمال الدين الاسنوي ت (٧٧٢)، تحقيق: د/ محمد حسن عوّاد، دار عمّار - عمّان، ط الأولى ١٤٠٥، فضائل العربية ووجوب تعلمها على المسلمين لأبي عبدالله محمد بن رسلان. وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، د/ عبد القادر السعدي، ص ١٩-٩٥، وأثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية، تأليف: د/ يوسف بن خلف العيساوي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط الأولى ١٤٢٣، ص ٦٧، والفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، تأليف: د/ محمد بن عبد الرحمن الشايع، مكتبة العبيكان- الرياض، ط الأولى ١٤١٤، والتفسير اللغوي للقرآن الكريم، د/ مساعد الطيار، والبحث النحوي عند الأصوليين، تأليف: د/ مصطفى جمال الدين، منشورات وزارة الثقافة والأعلام بالعراق، بدون ط ١٩٨٠، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية من القرآن الكريم د/ يوسف العيساوي، والنحو وكتب التفسير، د/ إبراهيم رفيدة، وأثر المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها، د/ أحمد شيخ عبد السلام، ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، ص ٥٥٣-٥٩٥. وعلاقة العلوم الشرعية باللغة العربية، د/ محمد بدري معبدي، ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، عمّان-ط الأولى ١٤١٦، ص٤٩٧-٥٢٧.

ففيما يتعلق بالقرآن الكريم نطالع الآثار عن عدد من الصحابة بالأمر بإعراب القرآن وتعلم العربية لمن أراد قراءة القرآن ومعرفة معانيه وتفسيره[(١)].

قال أبو بكر بن الأنباري: «جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه وتابعيهم رضوان اللَّه عليهم من تفضيل إعراب القرآن، والحضّ على تعليمه، وذمّ اللحن وكراهيته ما وجب به على قرّاء القرآن أن يأخذوا أنفسهم بالاجتهاد في تعلمه»[(٢)].

من ذلك ما روي عن مالك بن أنس رضي اللَّه عنه أنه قال «لا أوتى برجلٍ يفسّر كتاب اللَّه غير عالم بلغة العرب إلا جعلته نكالاً.

وقال مجاهد: لا يحلُّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب اللَّه إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»[(٣)].

بلّ إن العز بن عبد السلام يعدُّ ترجيح بعض الإعراب على بعضٍ «ضرباً من ضروب التفسير»[(٤)].

ولقد جاء الربط بين تفسير القرآن وتعلم العربية من حيث كون «القرآن الكريم هو أولاً وقبل كل شيء نصٌّ لغوي، جاء على لغة العرب ومقتضيات التفكير والتعبير لديهم، ومن ثمّ فقد كان التفسير منذ العهود الأولى يستمدّ حجّيته ومشروعيته من الاعتماد على اللغة كما كان الشأن عند الصحابي الجليل عبد اللَّه بن عباس الذي كان أول المفسرين اهتماماً باللغة وكلام العرب وأشعارها في تفسيره لمعاني الكلمات الغريبة الواردة في القرآن الكريم، وامتدّ هذا التيار يزاحم التيار النقلي في التفسير عصراً

---

(١) ينظر: الصعقة الغضبية ص ٢٤٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٥٦.

(٣) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٢٩٢.

(٤) ينظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تأليف عز الدين بن عبد السلام، ص ٣٣٨.

بعد عصرٍ إلى أن اكتملت ونضجت أصول التفسير وقواعده في قرون تالية»(١).

ولا غرو بعد ذلك كلّه أن «تتوقف معرفة القرآن على معرفة اللغة والإعراب»(٢)، وأن يكون الإعراب «علم السلف الذي استنبطوا به الأحكام، وعرفوا به الحلال والحرام»(٣).

أما في جانب تلقي السنة النبوية فقد عدّ المحدث الكبير شعبة بن الحجاج أن «مثل صاحب الحديث الذي لا يعرف العربية مثل الحمار عليه مِخلاة ولا علف فيها» (٤).

وقال حمّاد بن سلمة: «من طلب الحديث ولم يتعلم النحو - أو قال العربية - فهو كمثل الحمار تُعلّق عليه المخلاة ليس فيها شعير»(٥).

وعدّ الأصمعي الجهل بالنحو من الأمور الشنيعة التي تؤدي بطالب العلم إلى محاذير شرعية مهلكة حيث يقول في ذلك: «أخوف ما أخاف على طالب العلم إذا لم يعرف النحو أن يدخل في جملة قول النبي ﷺ: (من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)(٦)؛ لأنه لم يكن يلحن

---

(١) دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، محمد المالكي ص ١٢٢.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ٣٤١.

(٣) تنبيه الألباب على فضائل الإعراب ص ٦١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٥٨، والصعقة الغضبية ص ٢٤٨. «والمخلاة: بكسر الميم هي: ما وضع فيه، وخلى في المخلاة: جمع». لسان العرب (خلا) ١٤/ ٢٤٣، والقاموس ص ١٦٥٣.

(٥) معجم الأدباء ١/ ٢٨، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٥٨، والصعقة الغضبية ص ٢٤٩.

(٦) هذا الحديث من أكثر الأحاديث تواتراً حتى روي عن ستين صحابياً وقيل أكثر من ذلك، منهم العشرة المبشرون بالجنة، ولم تجتمع روايتهم على حديث غير هذا الحديث.
ينظر: المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج شرح النووي، مقدمة مسلم - باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ (٢) حديث رقم (٢)، وفتح الباري لابن حجر كتاب العلم، حديث (١٠٦) وما بعده ١/ ٣٤١، ٣٤٢.
والحديث في كتب السنة كلها من الصحاح والسنن والمسانيد والمصنفات. وهو في صحيح البخاري في كتاب العلم (٣)، باب إثم من كذب على النبي ﷺ (٣٨) حديث رقم ١٠٧، =

فمهما رويتَ عنه ولحنتَ فقد كذبت عليه»(١).

أما عن منزلة العربية من فقه الأحكام فيوضحه ابن فارس بقوله: «باب القول في حاجة أهل الفقه والفتيا إلى معرفة اللغة العربية: أقول إن العلم بلغة العرب واجبٌ على كلٍّ متعلّق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسببٍ، حتى لا غناء بأحدٍ منهم عنه. وذلك أن القرآن نازلٌ بلغة العرب ورسول الله ﷺ عربي، فمن أراد معرفة ما في كتاب اللّه جل وعز، وما في سنة رسول الله ﷺ من كل كلمة غريبة أو نظمٍ عجيب لم يجد من العلم باللغة بدّاً»(٢).

ومرتبة الاجتهاد في العلم الشرعي متوقفة على معرفة علم النحو الإعراب.

قال أبو البركات الأنباري: «إن أئمة السلف والخلف أجمعوا قاطبة على أنه - أي النحو - شرط في رتبة الاجتهاد، وأن المجتهد لو جمع جميع العلوم لم يبلغ رتبة الاجتهاد حتى يعلم من قواعد النحو ما يعرف به المعاني المتعلقة معرفتها به منه، ولو لم يكن ذلك علماً معتبراً في الشرع لما كانت رتبة الاجتهاد متوقفة عليه لا تتم إلا به»(٣).

كما أن من شروط الفتيا أن يكون عالماً بالنحو مطلعاً على أقوال النحويين.

قال أبو بكر الشنتريني: «لا يجوز أن يفتي الناس في الفقه من كان عارياً من النحو، ومتى فعل ذلك أخطأ وأثِم وتعدّى وظلم. . . فربّ نازلة

= وصحيح مسلم المقدمة باب تغليظ الكذب على رسول ﷺ (٢) حديث (٣) و(٤). وليس في بعض الروايات لفظ (متعمداً).

(١) تنبيه الألباب على فضائل الإعراب ص ٩٠، ومعجم الأدباء ١/٢٩، والصعقة الغضبية ص ٣١٨.

(٢) الصاحبي ص ٥٠.

(٣) لمع الأدلة في أصول النحو، تأليف: أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت(٥٧٧)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، بدون ط ١٣٧٧، ص ٩٥.

لم تخطر ببال، ولا وجد لأحدٍ فيها مقال، وحينئذٍ يحتاج المفتي إلى الاستنباط، ويرجع إلى الاجتهاد والاحتياط، ولا يمكنه ذلك إلا بعد التبحّر في هذا العلم؛ لأن المتوسط فيه أكثر الناس خطأً، ولذلك قال الخليل ابن أحمد رحمة اللَّه عليه: لا يوصل من النحو إلى ما يحتاج إليه إلا بقراءة ما لا يحتاج إليه. وهذا يقتضي التبحر فيه، وصدق رحمة اللَّه عليه، ولا يعرف حقيقة ما ذكره إلا من استبحر فيه استبحاره وعرف غوامضه وأسراره»[1].

ومن هنا يعلم أن علم العربية سُلّمٌ للرقي إلى مراقي علوم الشريعة، وقناة يُمخَر بها إلى بحر كنوز الكتاب والسنة، فلا غنى عن تعلمها في كل علّمٍ يستمدُّ منهما.

قال الزمخشري: «إنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية فقهِها وكلامِها وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّنٌ لا يُدفع ومكشوفٌ لا يتقنّعُ، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنيّاً على علم الإعراب، والتفاسيرَ مشحونةً بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين»[2].

بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية يذهب إلى ما هو أعمق في بيان منزلة اللغة العربية حيث يقول: «إن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرضٌ واجبٌ، فإن فهم الكتاب والسنة فرضٌ، ولا يفهم إلا بفهم اللغة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ثم منها ما هو واجب على الأعيان، ومنها ما هو واجب على الكفاية، وهذا معنى ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عيسى بن يونس عن ثور عن عمر بن زيد، قال: كتب عمر إلى أبي موسى رضي الله عنه: (أما بعد: فتفقهوا في السنة، وتفقّهوا في العربية، وأعربوا القرآن فإنه عربي).

---

(١) تنبيه الألباب ص ٦١-٦٣.

(٢) المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري ص ١٨، وينظر: شرح المفصل لابن يعيش ١/٨.

وفي حديث آخر عن عمر رضي الله عنه أنه قال: (تعلّموا العربية فإنها من دينكم، وتعلّموا الفرائض فإنها من دينكم) وهذا الذي أمر به عمر رضي الله عنه من فقه العربية وفقه الشريعة يجمع ما يحتاج إليه؛ لأن الدين فيه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنة هو الطريق إلى الطريق إلى فقه أعماله»[١].

هذا وإن من أجلِّ العلوم وأشرفها وأصل أصولها علم العقيدة؛ لأن «شرف العلم بشرف المعلوم، وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع، ولهذا سمّى الإمام أبو حنيفة رحمه اللّه ما قاله وجمعه في أوراق من أصول الدين: (الفقه الأكبر). وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة، وضرورتهم إليه فوق كلّ ضرورة؛ لأنه لا حياة للقلوب، ولا نعيم ولا طمأنينة إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وفاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله، ويكون مع ذلك أحبَّ إليها مما سواه، ويكون سعيها فيما يقربها إليه دون غيره من سائر خلقه»[٢].

وهو علم مستمدّ من الكتاب والسنة لأن غايته معرفة اللّه والإيمان به وبما جاء عنه، وهو تعالى أعلم بما يليق به وما يجب نحوه ولهذا فإنه «من المحال أن تستقل العقول بمعرفة ذلك وإدراكه على التفصيل»[٣].

هذا هو المنهج المتقرر عند أهل السنة والجماعة أتباع السلف، وأما غيرهم من أهل الكلام فإنهم على الرغم من أن دلالة العقل عندهم مقدمة على دلالة النقل؛ لأن الأولى قطعية والثانية ظنية[٤]، فإنهم لم يفتأوا في أن يجعلوا دلالة القرآن تؤيّد منطلقاتهم العقدية، وذلك بالبحث عن الأوجه اللغوية والنحوية والأسلوبية التي يمكن توظيفها في دلالة

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ٥٢٧-٥٢٨.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص ١٧.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ص ١٧.

(٤) ينظر: الفصل الثاني من قسم الدراسة في هذا البحث: موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية.

الآيات على المعتقد، ولقد «طمع كل المستندين في تأويل القرآن إلى اللغة في أن تكون الحجّة اللغوية برهاناً على صحة تأويلهم وفساد تأويل غيرهم، فبات الدليل اللغوي على صحّة التأويل دليلاً ماديّاً موضوعياً على أحدية التأويل وإقصاء ما عداه مما لا تحتمله اللغة فكان ذلك من الأسباب الرئيسة الدافعة إلى دراسة اللغة العربية»(١).

قال الأزهري: «فعلينا أن نجتهد في تعلّم ما يتوصل بتعلمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب ثم السنن المبيِّنة لجمل التنزيل، الموضِّحة للتأويل، لتنتفي عنا الشُبهةُ الداخلة على كثيرٍ من رؤساء أهل الزيغ والإلحاد، ثم على رؤوس ذوي الأهواء والبدع الذين تأوَّلوا بآرائهم المدخولة فأخطئوا، وتكلّموا في كتاب اللَّه - جل وعز - بلُكَنهم العجمية دون معرفة ثاقبة فضلوا وأضلّوا، ونعوذ بالله من الخذلان»(٢).

وقال الشنتريني: «وأكثر الخلافيات في الأديان إنما منشؤها من تفاوت الدرجات في علم اللسان»(٣).

إن الأثر والتأثير بين علم العقيدة والعلوم العربية هي أقوى مجالات ظهور الترابط بين علوم الشريعة واللغة العربية.

وهذا ما أكده علماء العربية أنفسهم، حتى عقد ابن جني في كتاب الخصائص باباً أسماه: (باب فيما يؤمِّنه علم العربية من الاعتقادات الدينية)، وهي إشارة إلى أن علم العربية عامل أساس في استنباط الأحكام العقدية من النصوص الشرعية.

وقال في هذا الباب: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه نهاية، وذلك أن أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها

(١) قضايا اللغة في كتب التفسير د/ الهادي الجطلاوي ص ٣٨٧.
(٢) تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري ١/ ٤.
(٣) تنبيه الألباب ص ٦٧.

فإنما استهواه واستخفّ حِلمَه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافةُ بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها»[(١)].

وهو وإن كان قدّ وظّف هذا الكلام لصالح معتقده الاعتزالي إلا أن هذه المقدمة من كلامه تكشف عن مدى أثر ترابط هذين العلمين وتداخلهما.

ويتجلى هذا الترابط والتداخل على مستويين من الدراسة النحوية على وجه الخصوص، وهما:

المستوى الأول: الجانب التنظيري والتقعيدي، وذلك بظهور الأثر العقدي والكلامي في كثير من جوانب الفكر النحوي المتعددة حيث كان «التأثير الكلامي في النحو العربي، ليس على مستوى الشكل والأسلوب فحسب، ولكن على مستوى المضمون والأفكار أيضاً، حيث ظهر الأثر الكلامي في الأصول النحوية سواء ما كان منها متعلقاً بأنواع الأدلة كالسماع والقياس، أو متعلقاً بالقواعد والأسس العامة التي وجّهت التفكير النحوي كالتعليل والعامل، كما ظهر هذا التأثير في النواحي الشكلية والتعبيرية كالمصطلحات النحوية المتأثرة بالمصطلحات الكلامية، وكذلك في لغة التأليف النحوي حيث استخدم النحاة بعض التعبيرات ذات المدلول الكلامي والعقدي»[(٢)].

المستوى الثاني: الجانب التطبيقي والتحليلي للنصوص الشرعية، وهو المتمثل بالتوجيه الإعرابي وبيان وجه الدلالة فيها مما سيكشف البحث عنه من خلال صفحاته القادمة بإذن الله.

---

(١) الخصائص ٣/ ٢٤٥.

(٢) أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، د/ مصطفى عبد العليم، ص ٤٧٣. بتصرف. وينظر: أبو علي الفارسي، د/ شلبي ٢٦- ٣٤. والتحليل النحوي العقدي، أحمد شيخ عبد السلام، إسلامية المعرفة عدد ١٢، ص١٣٤-١٥٨، وأثر الفكر الفلسفي في الدراسات النحوية، د/ توفيق محمد سبع، مجلة كلية اللغة العربية، بالرياض، العدد الثامن ١٣٩٨، ص ١٨١- ٢٣٤.

ويمكن أن يجعل هذا التأثر على مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة حماية آيات القرآن الكريم من اللحن والتحريف المؤدي إلى محاذير عقدية خطيرة، وهذه المرحلة واكبت نشأة النحو العربي بل كانت هي الدافع إلى التفكير النحوي، كما تشير إليه بعض الروايات التي تذكر في سبب وضع النحو ما ورد في قصة الأعرابي المشهورة حيث سمع قارئاً يقرأ ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ [التوبة ٩/ ٣]. بكسر اللام، فقال الأعرابي: أوَ قد بريء اللهُ من رسوله؟ إن يكن اللّه تعالى بريء من رسوله فأنا أبرأ منه. فبلغ عمرَ رضي الله عنه مقالة الأعرابي، فدعاه فقال: يا أعرابي، أتبرأُ من رسول الله؟ قال: يا أمير المؤمنين، إني قدمتُ المدينة ولا علم لي بالقرآن، فسألتُ من يقرئني، فأقرأني رجل هذه السورة (براءة) فقال: أن اللّه بريء من المشركين ورسولِه، فقلت: أوَ قد بريء اللّه من رسوله؟ إن يكن اللّه قد بريء من رسوله فأنا أبرأ منه. فقال له عمر رضي الله عنه: ليس هكذا يا أعرابي، فقال: كيف هي يا أمير المؤمنين؟ فقال: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ ممن بريء اللّه ورسولُه منه. فأمر عمر بن الخطاب أن لا يقرئ القرآن إلا عالمٌ بالعربية، وأمر أبا الأسود أن يضع النحو(١). فهناك «روايات مختلفة تجعل اللحن في هذه الآية السبب المباشر لوضع النحو من أبي الأسود الدؤلي رحمه الله»(٢)، وهي تشي

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ١٣٩، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٥٧، والبحر المحيط ٥/ ٨، والصعقة الغضبية ص ٢٢٨، والدر المصون ٦/ ٨. وتروى هذه القصة من غير أن يكون ذلك بأمر من عمر رضي الله عنه. ينظر: مراتب النحويين، لأبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي ت (٣٥١) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكفر العربي - بيروت، بدون ط وتاريخ، ص ٢٦، وأخبار النحويين البصريين ومراتبهم، لأبي سعيد السيرافي ت (٣٦٨)، تحقيق: د/ محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٥، ص ٣٤، والفهرست، لأبي الفرج محمد بن يعقوب المعروف بالوراق (ابن النديم) ت (٣٨٠)، تحقيق: رضا الحائري، دار المسرّة - طهران، ط الثالثة ١٩٨٨، ص ٤٥، وإنباه الرواة على أنباه النحاة، للقفطي ١/ ٤٠.

(٢) النحو وكتب التفسير د/ رفيدة ١/ ٤٠.

بأن الدافع العقدي كان حاضراً في التفكير النحوي منذ اللبنات الأولى، بل كان أبرز دوافع نشأة هذا التفكير إذ قد روي أن أبا الأسود هو الذي سمع ذلك الرجل الذي لحن في الآية السابقة فقال: «هذا كفرٌ، ثم راجع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقال له: نحوتُ أن أضع ميزاناً للعرب يقوّمون به لسانهم، فقال له علي رضي الله عنه: انح نحوه»(١).

ويتسم هذا الأثر العقدي بكونه فطرياً قريباً من طبيعة العلوم الشرعية في ذلك الوقت، وبعيداً عن مؤثرات المنطق والفلسفة والعلوم الوافدة.

واستمرت هذه المعالم في الدرس النحوي في مراحله الأولى على أيدي الطبقات الأولى منهم من خلال المناظرات والمناقشات وحتى فيما وصلنا عن مؤلفاتهم النحوية.

المرحلة الثانية: مرحلة صياغة الفكر النحوي وفق المؤثرات المنطقية والكلامية في جوانب مختلفة من الدرس النحوي، حيث برز «التأثير الكلامي الخارجي بعد مرور فترة مناسبة على دخول الثقافة الأجنبية إبّان مراحل الترجمة. وكان من أبرز مظاهر هذا التأثير الخارجي الأثر المنطقي الذي شاع لدى النحاة المتكلمين كأبي علي الفارسي وابن جني والرماني، وكان هذا التأثير المنطقي في كثير من جوانبه مقصوراً على الشكل دون المضمون»(٢).



(١) القواعد والفوائد في الإعراب للخاوراني الشوكاني، تحقيق: د/ عبد الله الخثران ص ٣٥، وينظر التحقيق في هاتين الروايتين وغيرهما في: تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري، د/ علي أبو المكارم، القاهرة الحديثة للطباعة- القاهرة، ط الأولى ١٣٩١، ص ٥٢-٦٠.

(٢) أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي ص ٤٧٤. بتصرف يسير.

المبحث الثاني
مفهوم التوجيه الإعرابي، وأسباب تعدده

تعدَّدَ مدلول كلمة (أعرب) في المعاجم اللغوية في معانٍ مختلفة، تجري أغلبها حول التبيين والتوضيح والتغيير[١].

قال الأزهري: «الإعراب والتعريب معناهما واحد، وهو الإبانة. يقال: أعرب عنه لسانُه، وعرَّب أي أبان وأفصح. ويقال: أعرِبْ عمّا في ضميرك، أي: أبنْ، ومن هذا يقال للرجل إذا أفصح في الكلام: قد أعرب»[٢].

وأما في الدرس اللغوي والنحوي فإن هذا المصطلح له مفهومات ثلاثة، وهي:

الأول: إبانة الكلام وإفصاحه وذلك بالسير على سنن كلام العرب، وهو ضد اللحن.

وهذا المدلول امتداد للمدلول المعجمي، وهو المتداول في الآثار وأقوال المتقدمين من الصحابة ومن بعدهم في الحث على إعراب القرآن. ومقصودها منه «تصحيح النطق وتوضيحه، وجودة الأداء وسلامته والبعد عن الخطأ والتحريف بجميع صورهما»[٣]، فلا يقتصر هذا التصحيح على

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (عرب) ٢/ ٣٦٠-٣٦٧، ومقاييس اللغة لابن فارس (عرب) ص ٧٣٩، والصحاح للجوهري (عرب) ١/ ١٧٨، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (عرب) ٣/ ١٨١-١٨٤.

(٢) تهذيب اللغة للأزهري (عرب) ٢/ ٣٦٢.

(٣) ظاهرة الإعراب في العربية، تأليف: عبد الوكيل عبد الكريم الرعيض، دار اقرأ - ليبيا، ط =

تصحيح أواخر الكلمات كما في المفهوم الآتي للإعراب بل هو شامل لكل أساليب السلامة في نطق الكلام سواء في الحركات الإعرابية أو الصيغ أو الأساليب أو الأصوات.

الثاني: هي دلائل لفظية في أواخر الكلمات لبيان الوظيفة اللغوية والقيمة النحوية للكلمة في الجملة، وللجملة في الكلام، وهو ما يعرفه النحويون بأنه: «تغير أواخر الكلمات بتغير العوامل الداخلة عليها»، أو «أثرٌ ظاهر أو مقدر يحدثه العامل في آخر الكلمات»، وتقريب مفهوم الإعراب في هذا المجال بأن يقال: الإعراب: «هو حركاتٌ يلتزمُ بها المتكلم للإبانة عن أغراضه من كلّ كلمة لتمكن السامع من فهم العلاقات بين الألفاظ في أساليب وتراكيب كلامه طبقاً لما يقصده منها»[1]. وهو قسيم البناء، وهو لزوم آخر الكلمة حالة واحدة لا تتغيّر.

وهذا «المفهوم الثاني للإعراب الذي جاء بعد نشأة النحو المراد به ما يرادف النحو»[2] حتى إن بعض الكتب تطلق على النحو (علمَ الإعراب)[3].

والإعراب بهذا المفهوم هو أهم خصائص اللغة العربية التي تتميز بها عن غيرها من اللغات، وهو أحد أوجه شرفها ودليل سعتها وشموليتها، والرابط بين التراكيب والمعاني فيها، بل «هو عمودها الذي تقوم عليه فالكلام لو لم يعرب لالتبست المعاني»[4].

= الأولى ١٣٩٩ص ٢٩٣.وينظر: ص ٢٨٨، وكتابالإعراب وأثره في ضبط المعنى، دراسة نحوية قرآنية، د/ منيرة بنت سليمان العلولا، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، بدون ط ١٤١٣، ص٥٧، ومراحل تطور الدرس النحوي أ.د/ عبد اللّٰه الخثران، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، بدون ط ١٤١٣، ص ٦٢، والنحو وكتب التفسير ١/ ١٠٣.

(١) دراسات في الإعراب، د/ عبد الهادي الفضلي، تهامة - جدة، ط الأولى ١٤٠٥، ص ١٧.

(٢) مراحل تطور الدرس النحوي ص ٦٣.

(٣) ينظر: الإيضاح في علل النحو ٩١، وسر صناعة الإعراب لابن جني ص ١٩-٢٥، وشرح ابن يعيش ١/ ١٨، مراحل تطور الدرس النحوي ص ٦٣.

(٤) المعنى والإعراب عند النحويين ١/ ٥٢٧.

قال ابن قتيبة: «ولها - أي العرب - الإعرابُ الذي جعله اللَّه وشياً لكلامها، وحلية لنظامها، وفارقاً في بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين، والمعنيين المختلفين، كالفاعل والمفعول، لا يُفرَّق بينهما إذا تساوت حالاهما في إمكان الفعل أن يكون لكلٍّ واحدٍ منهما إلا بالإعراب»(١).

ولقد شاع هذا المفهوم في كل كتب النحويين المعيارية والتطبيقية منذ المراحل الأولى للتأليف النحوي، فقد افتتح إمام النحويين سيبويه كتابه بالإشارة إلى هذا في ثاني باب من الكتاب، وهو (باب مجاري أواخر الكلم من العربية) حيث يقول فيه: «وإنما ذكرت لك ثمانية مجارٍ لأفرق بين ما يدخله ضربٌ من هذه الأربعة لما يُحِدث فيه العامل - وليس شيءٌ منها إلا وهو يزول عنه - وبين ما يُبنى عليه الحرف بناءً لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل، التي لكل عامل منها ضربٌ من اللفظ في الحرف، وذلك الحرفُ حرف الإعراب. فالرفع والجر والنصب والجزم لحروف الإعراب، وحروف الإعراب للأسماء المتمكنة، وللأفعال المضارعة»(٢).

وهكذا استمر هذا المفهوم في التأليف النحوي، ببيان أنواع الإعراب وعلاماته ومواضعه وقيمته الدلالية، ومنزلته من العربية(٣).

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٤.

(٢) الكتاب ١/ ١٣.

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ١٤، والمقتضب للمبرد ١/ ٣، ٤، والإيضاح في علل النحو للزجاجي ص ٩١-٩٢، والإيضاح العضدي ص ٥٦، والخصائص ١/ ٣٥، والقواعد والفوائد في الإعراب للخاوراني ص ٤٣، وأسرار العربية، تأليف: أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت (٥٧٧)، تحقيق: محمد بهجة البيطار، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، بدون ط وتاريخ، ص ١٨-٢١، وتسهيل الفوائد لابن مالك ص ٧، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٠١، وشرح قواعد الإعراب لابن هشام، شرح الكافيجي ص٤٥، وكتاب التعريفات للجرجاني ص ٤٧، وشرح الحدود النحوية للفاكهي ص ٣١١-٣١٤، والإعراب سمة العربية الفصحى، د/ محمد إبراهيم البنا، دار الإصلاح- مصر، بدون ط وتاريخ، ص ٧، وما بعدها، وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم =

الثالث:[١] التحليل النحوي للنصّ الرفيع ببيان العلاقة اللفظية والمعنوية بين أجزاء الجملة فيه. وذلك «بذكر موقع الكلمة في الجملة أو موقع الجملة في العبارة كأن يقال عنها: إنها فاعل أو مفعول أو مبتدأ أو خبر»[٢].

والتحليل النحوي الذي يصب فيه الإعراب هو «صورة عملية لتوظيف الأحكام النحوية في دراسة النصوص، وتبيين ارتباط الأصول والقواعد بأنماط القول والتعبير. إنه تحليل للعبارة اللغوية، يرصد خصائص الجزئيات وسلوكها في إطار الوحدة والكلية من البيان والقواعد والأحكام. وبذلك يتحقق أنه بأشكاله المختلفة عملية متكاملة، تتساوق فيها خطوات الإعراب متكاتفة، ودلالة الأدوات متعاونة»[٣].

فهو كما يقول بعضهم «التطبيق على قواعد العربية، ونسبته للنحو نسبة العلاج لعلم الطب، والافتاء للفقه»[٤]، فحينما يقال «أعربْ لي: جاء زيدٌ، أي: طبّقْ القواعد على هذا الجزئي، وبيّن لي أنه مندرج تحتها»[٥].

= بالرأي ص ٣٢-٤٢، ودراسات في الإعراب ص ١١، وما بعدها، والإعراب والتركيب بين الشكل والنسبة، د/ محمود عبد السلام شرف الدين، دار مرجان- القاهرة، ط الأولى ١٤٠٤، ص ١٠٦، وظاهرة الإعراب في العربية ص ٩٣، ١٠١-١١٠، ٢٨٨، والإعراب وأثره في ضبط المعنى ص ٥٣، والجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى د/ الطلحي ٥٣٣-٦٤٧، والمعنى والإعراب عند النحويين ونظرية العامل، د/ عبد العزيز عبده أبو عبد الله، منشورات الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع- طرابلس، ط الأولى ١٣٩١، ١/١٧-٣٦، ١٨٥-١٩٦، ٢/ ٥١٩-٥٣١.

(١) لقد سبق أن أشرت إلى أن المصادر لم تسعفني في الكشف عن كثيرٍ من جوانب هذا المفهوم؛ لأنها قد وجّهت اهتمامها للمفهومين السابقين.

(٢) معجم المصطلحات النحوية والصرفية، د/ محمد سمير نجيب اللبدي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الثالثة، ١٤٠٩، ص ١٤٨.

(٣) المورد النحوي الكبير د/ قباوة ص ١١.

(٤) حاشية الأمير على مغني اللبيب ١/ ٣.

(٥) حاشية الدسوقي على مغني اللبيب ١/ ٣.

ويمكن اعتبار هذا الاشتراك في المدلول الاصطلاحي لمفهوم الإعراب تطوراً مرحلياً في الدلالةً، فمدلول الفصاحة هو المرحلة الأولى، وهو «مفهوم يسبق نشأة النحو العربي»(١)، ثم تطور إلى مدلول العلامة الإعرابية للوظيفة النحوية، وذلك بعد تقنين النحو وتطور التأليف فيه، ثم تأتي المرحلة الثالثة بإطلاق الإعراب على الجانب التطبيقي التحليلي.

والإعراب في المفهوم الثالث «نشأ مع النحو وفي جملته، ثم أخذ يستقل، وكان استقلاله في ظل القرآن. تناوله أولاً النحويون بنوا استشهادهم على القرآن في الأكثر، وذلك مثل فعل سيبويه في كتابه، واستعان به المفسرون في توضيح الآيات في كتبهم المفسرة، ثم أخذ إعراب القرآن يخلص وحده، وكان استقلاله ينمو شيئاً فشيئاً حتى أصبح غرضاً قائماً بذاته»(٢).

على أن هذا التطور الاصطلاحي في المرحلة الثالثة واستقلاله، لم يلغ مدلوله في المرحلة الثانية، بل ظلّ المدلولان متداوَلين في الدرس النحوي وعلوم القرآن.

ويكشف عن هذا التطور الدلالي وانتقاله من المرحلة الأولى إلى الثانية أبو القاسم الزجاجي بقوله: «الإعراب أصله البيان. يقال أعرب الرجل عن حاجته إذا أبان عنها، ورجل معرب أي مبيّن عن نفسه، ومنه الحديث (الثيّب تعرب عن نفسها)(٣). هذا أصله. ثم إن النحويين لمّا رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركاتٍ تدل على المعاني، وتبيّن عنها،

---

(١) مراحل تطور الدرس النحوي ص ٦٢.

(٢) إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج - دراسة المحقق- ٣/ ١٠٩١ بتصرف. وينظر: التبيان في إعراب القرآن، للعكبري - مقدمة المحقق ص(ج)، ومقدمة الفريد في إعراب القرآن المجيد للهمذاني ١/ ٨، والنحو وكتب التفسير١/ ١٠٧-١١٨.

(٣) الحديث صحيح وهو في مسند الإمام أحمد عن عميرة الكندي، وسنن ابن ماجه برقم (١٨٧٢)، وينظر: صحيح الجامع الصغير برقم (٣٠٨٤) ١/ ٥٩١ .

سمّوها إعراباً أي بياناً، وكأن البيان بها يكون. كما يسمّى الشيء باسم الشيء إذا كان يشبهه أو مجاوراً له. ويسمّى النحو إعراباً، والإعراب نحواً سماعاً، لأن الغرض طلب علم واحد»[1].

وهذه المرحلية لهذا المصطلح تقوم على التلازم بين مراحلها، ذلك أن الفصاحة تقتضي التزام إظهار أثر العوامل في أواخر الكلمات وهي العلامات الإعرابية لموقع الكلمة من الجملة، وهذا يقتضي الكشف عن السبب النحوي والمعنوي لمجيء هذه العلامات دون غيرها في أواخر الكلمات، وذلك بالتحليل والتوجيه الإعرابي.

وإن جاز التماس فروقٍ بين مفهومي الإعراب في المرحلتين المتزامنتين الثانية والثالثة، فيمكن أن يشار إلى ذلك بما يأتي:

١ - أن الإعراب في المرحلة الثانية هو عبارة عن علامات من حركات أو ما ينوب عنها.

أما في المرحلة الثالثة فهو عبارة عن إدراكٍ وتفكيرٍ ينتج عنهما تحليلٌ وربطٌ بين هذه العلامات ومواقعها النحوية.

٢ - أن الإعراب في المرحلة الثانية هو من جهد المتكلم على وجه اللزوم والوجوب لاستقامة كلامه بما يميز مقاصده.

أما في المرحلة الثالثة فهو من جهد السامع أو القارئ على وجه التذوّق أو التعلّم والتعليم بالكشف عن مقاصد النص المعرَب وإعجازه وإبداعه. فهو جهدٌ نقدي.

٣ - أن الإعراب في المرحلة الثانية غايته السلامة من اللحن، ولو لم تُدرَك معاني الكلام، ووظائف جمله وكلماته.

أما في المرحلة الثالثة فغايته الكشف عن معاني الكلام ومعرفة أحكامه ومراميه.

---

(١) الإيضاح في علل النحو، تأليف: أبي القاسم الزجاجي ت (٣٣٧)، تحقيق: د/ مازن المبارك. دار النفائس- بيروت، ط الثانية ١٣٩٣، ص ٩١.

وثمرة هذا النوع من النشاط اللغوي وهو التوجيه الإعرابي ذات شقين، ثمرة تعود إلى ممارِس الإعراب، وهو المعرِب، وذلك إما بإبراز مستوى تحصيله النحوي، وإما بإبراز مهارته بالكشف عن مكنونات النص المعرب ومعرفته الربط بين الدلالة المعنوية واللفظية له، ذلك أن الإعراب «هو خلاصة علم النحو، ولا يملك زمام النحو متعلّمٌ إلا إذا ملك الإعراب، وإلا وقف عند حدّ الاستظهار، ولم يتجاوزه إلى التطبيق الذي هو ثمرة العلم»(١).

والثمرة الأخرى تعود إلى النصِّ المعرَب وذلك باستخدام التحليل النحوي وبيان الوظيفة النحوية لأجزائه لتنكشف بذلك معاني السياقات والتركيبات في هذا النص.

وتزداد أهمية هذا النشاط وتشرف مكانته إذا كان متجهاً إلى نص القرآن الكريم؛ إذ هو ضروري «لمن يريد فهم معاني القرآن واستنباط أحكامه والوصول إلى معرفة أوامره ونواهيه؛ لأن المعنى التركيبي فرع الإعراب» (٢).

ولهذا قال إمام المفسرين أبو جعفر الطبري وهو يسوّغ اهتمامه بذكر أعاريب الآيات: «وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه- وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن - لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله، فاضطرتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه، لتنكشف لطالب تأويله وجوه تأويله على قدر اختلاف المختلِفة في تأويله وقراءته»(٣).

وقال الزركشي: «وعلى الناظر في كتاب اللّٰه الكاشف عن أسراره النظرُ في هيئة الكلمة وصيغتها ومحلّها، ككونها مبتدأ أو خبراً، أو فاعلة

(١) إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج- الدراسة- ٣/ ١٠٩١.
(٢) ظاهرة الإعراب في العربية ص ٣٠٤.
(٣) تفسير الطبري ١/ ٩١.

أو مفعولة أو في مبادئ الكلام أو في جواب إلى غير ذلك»[1].

كما أن التوجيه الإعرابي سبيل للسلامة من اللحن بالكشف عن الوظيفة النحوية لمفردات التركيب، فهو العوض عن السليقة اللغوية، وبالتالي فهو الطريق إلى ضبط قراءة القرآن والكشف عن وجوه إعجازه وبيانه، ووجوه اختلاف قراءاته وفهم أسرار هذا الاختلاف [2].

ويلخص مكي بن أبي طالب أهمية إعراب القرآن وفوائده بقوله: «رأيتُ من أعظم ما يجب على طالب علوم القرآن - الراغبِ في تجويد ألفاظه وفهم معانيه، ومعرفة قراءاته ولغاته، وأفضل ما القارئُ إليه محتاج - معرفةَ[3] إعرابه، والوقوفَ على تصرّف حركاته وسواكنه، ليكون بذلك سالماً من اللحن فيه، مستعيناً على إحكام اللفظ به، مطّلعاً على المعاني التي قد تختلف باختلاف الحركات، متفهّماً لما أراد اللّه - تبارك وتعالى - به من عباده، إذ بمعرفةِ حقائق الإعراب تُعرف أكثر المعاني، وينجلي الإشكال، وتظهرُ الفوائد، ويُفهم الخطاب، وتصحُّ معرفةُ حقيقة المراد»[4].

وقال الطبرسي: «إن الإعراب أجلُّ علوم القرآن، إليه يفتقر كلُّ بيان، وهو الذي يفتح من الألفاظ الإغلاق، ويستخرج من فحواها الأعلاق، إذ الأغراض كامنة فيها فيكون هو المثير لها، والباحث عنها والمشير إليها، وهو معيار الكلام الذي لا يبين نقصانه ورجحانه حتى يعرض عليه، ومقياسه الذي لا يميّز بين سقيمه ومستقيمه حتى يُرجع إليه»[5].

---

(١) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٢. وينظر: الإتقان للسيوطي ١/ ٢٣٥.

(٢) ينظر: ظاهرة الإعراب ص ٣٠٦.

(٣) مفعول قوله (رأيت).

(٤) مشكل إعراب القرآن ١/ ١-٢.

(٥) مجمع البيان - مقدمة الكتاب، ص ٢٧.

ولقد اتسع استعمال الإعراب بهذا المفهوم التحليلي حتى أصبح مهارة لغوية يكشف من خلالها عن مدى تقدم المعرِب وبراعة النص المعرَب، ولهذا «لجأ إليه المفسرون في تفسير القرآن والشراح في شرح الأحاديث والنصوص الشعرية والنثرية.

وحظي القرآن الكريم منه بنصيب كبير حين أقبل النحاة على إعرابه وتبيان مواقع كلمه وألفاظه»[١].

وقد اختلف تناول العلماء لإعراب القرآن على مشارب متعددة ومناهج مختلفة.

يصور ذلك أبو البقاء العكبري بقوله: «والكتب المؤلفة في هذا العلم كثيرة جداً، مختلفة ترتيباً وحدّاً، فمنها المختصر حجماً وعلماً، ومنها المطوّل بكثرة إعراب الظواهر، وخلط الإعراب بالمعاني»[٢].

على أن هذه الجهود كانت تجري في اتجاهين مختلفين في التناول أحدهما: قد بوّب آيات القرآن تبويباً نحوياً يضم الباب الواحد من كلام اللّه ما استجاب لظاهرة تركيبية أو إعرابية واحدة، فوافق فيه الظاهر الباطن فكان عملاً نحوياً قلباً وقالباً، ينمّ عن عناية خاصة بالنص المقدّس تستنطقه من وجهة نظر نحوية، وتستفيد فيه من نضج البحث النحوي العربي واكتماله وتتقدم في مزيد من الاتساع والعمق والشمول بالملاحظات الإعرابية والتركيبية التي تناولها النحويون، ويندرج ضمن هذا المنهج كتاب (إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج).

أما المنهج الثاني: فيقوم بترتيب مادته على الترتيب المتبع في كتب التفسير بتناول السور والآيات حسب ترتيب المصحف المعهود، ولا يهتم غالباً إلا بمعالجة القضايا النحوية الإعرابية، وهذا المنهج أكثر شيوعاً وانتشاراً من الأول[٣].

---

(١) معجم المصطلحات النحوية والصرفية ص ١٤٨.

(٢) التبيان في إعراب القرآن ١/ ٢.

(٣) ينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير ٦٠-٦٣.

ولعل ذلك لأن هدف المعربين كان المساعدة والإسهام في الكشف عن معاني الآيات بدلالاتها وأحكامها، وهذا يتأخر في المنهج الأول.

والتوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم مصادره ومواضعه في آثار العلماء كثيرة ومتنوعة، ومنها:

١ - كتب (إعراب القرآن) وهي كتبٌ أفردت في إعراب القرآن استقلالاً، فتختص ببيان إعرابه والكشف عن وظائفه النحوية وصولاً إلى معانيه، وقلّ أن تتعرض لمعانيه أو تفسيره، فهي «تتناول الجانب النحوي فقط مما تتناوله كتب (المعاني) إذ يتناول المعرب القرآن الكريم سورةً سورة، فيعربها ويبيّن الحكم الإعرابي للمفردات والجمل، أو يبيّن الغامض المشكل من ذلك... ولا تتعرض هذه الكتب للمعاني إلا بقدرِ ما تقضي به الصناعة النحوية، وتبعاً لها وفي أضيق الحدود»[(١)].

وهذا النوع قد ظهر في وقت مبكر من عمر التأليف النحوي، على أن جملة من الكتب في ذلك لم تصل إلينا ككتاب (إعراب القرآن) لقطرب (٢٠٦)،[(٢)]، و(إعراب القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى ت (٢١٠)[(٣)]، و(إعراب القرآن) لابن قتيبة (٢٧٦) [(٤)]، و(إعراب القرآن) للمبرد ت (٢٨٥) [(٥)] وغيرها[(٦)].

ومن الكتب التي وصلت إلينا في هذا الفن ما يأتي:

١ - إعراب القرآن ومعانيه، لأبي إسحاق الزجاج ت (٣١١)[(٧)].

---

(١) النحو وكتب التفسير ١/ ١٥١-١٥٣.

(٢) ينظر: الفهرست لابن النديم ص ٥٨، ومعجم الأدباء ٦/ ٢٦٤٧.

(٣) ينظر: الفهرست لابن النديم ص ٥٩.

(٤) ينظر: الفهرست لابن النديم ص ٨٦، وتأويل مشكل القرآن ص ٢٨.

(٥) ينظر: الفهرست لابن النديم ص ٦٥، وإنباه الرواة للقفطي ٣/ ٥٢١.

(٦) ينظر: النحو وكتب التفسير ١/ ١٣٦-١٤٦.

(٧) قال في مقدمته ص ٣٩: «هذا كتاب مختصر في إعراب القرآن ومعانيه». ونص على أن الإعراب هو الأصل حيث يقول: «وإنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير». ١/ ١٨٥، ويبدو =

٢ - إعراب القرآن، المنسوب إلى الزجاج[(١)].

٣ - إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس ت (٣٣٨).

٤ - إعراب ثلاثين سورة من القرآن، لابن خالويه (٣٧٠).

٥ - مشكل إعراب القرآن، لمكي بن أبي طالب ت (٤٣٧).

٦ - الملخص في إعراب القرآن، للخطيب التبريزي ت (٥٠٢).

٧ - إعراب القرآن، لقوّام السنة الأصبهاني ت (٥٣٥).

٨ - البيان في غريب إعراب القرآن، لأبي البركات الأنباري ت (٥٧٧).

٩ - التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري ت (٦١٦).

١٠ - الفريد في إعراب القرآن المجيد، للمنتجب الهمداني ت (٦٤٣).

١١ - المجُيد في إعراب القرآن المَجيد، للصفاقسي ت (٧٤٢).

١٢ - الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي ت (٧٥٦)[(٢)].

= من ذلك «أن الزجاج كان مقصده الأول من تأليف (المعاني) إعراب القرآن وخدمة الكتاب من الجانب اللغوي النحوي. . . والبحوث النحوية ظاهرة فيه ظهوراً واضحاً، تكاد تجعل منه كتاب (نحو)، وهي الأقرب إلى معنى الإعراب، بل هي التي يتجه إليها معنى الإعراب». النحو وكتب التفسير د/ رفيدة ١/ ٣١٦. ومع ذلك فقد اشتهر وطبع باسم: معاني القرآن وإعرابه .

(١) جزم محقق الكتاب بأنه من تأليف مكي بن أبي طالب صاحب مشكل إعراب القرآن ت(٤٣٧)، ينظر: دراسة الكتاب في ٣/ ١٠٩٨، وذهب غيره إلى أنه من تأليف جامع العلوم الأصبهاني الباقولي ت (٥٤٣)، وأن اسمه: (الجواهر). ينظر: كشف المشكلات وإيضاح المعضلات - المقدمة، ص ٤، ٤٠-٤١، والنحو وكتب التفسير د/ رفيدة ١/ ١٤٠-١٤١.

(٢) يلحق بهذا النوع من المصادر كتابان مهمان في الإعراب:
الأول: كتاب (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)، لابن هشام الأنصاري، فهو وإن كان يشمل جميع النصوص الرفيعة من القرآن والحديث وكلام العرب وشعرهم، إلا أن الجزء الأكبر من ذلك هو للقرآن الكريم، وهناك دلائل كثيرة على أنه إنما مقصوده «خدمة كتاب اللّٰه بكتاب مشتمل على قواعد كلية لا كالكتب المشتملة على على التكرار والتطويل». حاشية الدسوقي ١/ ٦. ولهذا لما قيل له: «هلّا فسّرت القرآن أو أعربته؟ فقال: أغناني المغني» ينظر: حاشية الأمير ٢/ ١٧٧. =

٢ - كتب (معاني القرآن)، والمراد بها تلك الكتب التي تعنى «بالبيان اللغوي لألفاظ وأساليب العربيّة الواردة في القرآن»[(١)]، فهي تجمع بين المعاني اللغوية للمفردات، وشيء من إعراب المشكل، والاحتجاج للقراءات، «فكانت الكتب المؤلفة في (معاني القرآن) تجمع هذه الفنون الثلاثة على اختلاف بين أصحابها في منهج التأليف ومذاهبهم في التفسير واللغة والنحو واتجاهاتها.

وأقدم ما انتهى إلينا من هذه الكتب كتاب أبي عبيدة ت (٢١٠)، (مجاز القرآن)، وكتب الأخفش ت (٢١٥) والفراء ت (٢٠٧) والزجاج ت (٣١٦) المسمّاة (معاني القرآن)»[(٢)]، والنحاس ت (٣٣٧)، وكذلك (الأغفال) لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧).

والمادة الإعرابية متفاوتة بين هذه الكتب، فنجد أن «الإعراب أكثر وأشهر في كتاب الأخفش، ثم الفراء، ثم الزجاج، أما النحاس فقد أفرده

= وقد جمع أحد الباحثين إعراب القرآن من مغني اللبيب بعنوان: إعراب القرآن الكريم من مغني اللبيب، إعداد: أيمن عبد الرزاق الشوّا، دار ابن كثير - دمشق، ط الأولى ١٤١٦.

الثاني: كتاب (دراسات لأسلوب القرآن الكريم)، تأليف: الشيخ محمد عبد الخالق عضيمه، فهو كتاب متخصصّ بالشواهد القرآنية على الظواهر النحوية والصرفية، موزعة على حسب الأبواب، وهو شبيه بمنهج (إعراب القرآن) المنسوب إلى الزجاج، قال عنه مؤلفه: «أول دراسة تقوم على استقراء أسلوب القرآن في جميع رواياته، تجاوزت الآيات والقراءات في هذا البحث أو أشير إليها (٢٨٧٠٠)». تحت عنوان الكتاب.

وكذلك الكتب المتأخرة في إعراب القرآن، ومنها:

١- إعراب القرآن وبيانه، تأليف: محي الدين الدرويش، اليمامة- دمشق، بدون ط ١٤٠٨.

٢- الجدول في إعراب القرآن وصرفه، محمود صافي، مؤسسة الإيمان - بيروت ط الثانية، ١٤٠٩.

٣- ملحة الإعراب في نخبةٍ من سور الكتاب، محمد جعفر الكرباسي، مطبعة الآداب- النجف، بدون ط ١٩٩٠.

٤-في إعراب القرآن، د/ محمود أحمد نحلة، دار النهضة - بيروت، بدون ط، ١٤٠٨.

(١) التفسير اللغوي د/ الطيار ص ٢٦٥.

(٢) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات - المقدمة، ص ٥١. وينظر: التفسير اللغوي د/ الطيار ص ١٢٣، ٢٨٥-٢٦٧، والنحو وكتب التفسير ١/ ١١٧- ١٣٦.

في كتاب مستقلٍّ عن المعاني»[١].

٣ - **كتب (الاحتجاج للقراءات القرآنية)**، وهي كتب متخصصة بتتبع الآيات القرآنية التي اختلف أداء القراء فيها، وتوجيه هذا الاختلاف معنوياً وإعرابياً.

وهي تختلف في اختيار درجة القراءات الموجّهة، فهناك ما تخصص منها بالقراءات السبعة، ومما وصلنا في ذلك كتاب (إعراب القراءات السبع وعللها) لابن خالويه ت (٣٧٠)، و(الحجة للقراء السبعة) لأبي علي الفارسي، و(حجة القراءات) لأبي زرعة ت (٣٨٢)، و(الكشف عن وجوه القراءات السبع عللها) لمكي بن أبي طالب، و(كشف المشكلات وإيضاح المعضلات) للباقولي.

ومنها ما تخصص في الاحتجاج للقراءات الشاذة ومحاولة تأصيلها إعرابياً، ومن ذلك: (المحتسب) لأبي الفتح ابن جني ت (٣٩٢)، و(إعراب القراءات الشواذ) لأبي البقاء العكبري ت (٦١٦).

٤ - **كتب (التفسير والتأويل)** وهي تلك الكتب ألفت في الكشف عن معاني القرآن سواء من خلال النقل والرواية، أو من خلال الدراية، وكان التوجيه الإعرابي عاملاً أساساً في ذلك، إذ «اتخذ المفسرون عامة الإعراب منهجاً شائعاً من مناهج التفسير فعمدوا في كثير من الأحيان إلى تحديد عناصر الكلام وبمجرد بيان وظيفتها النحوية تتجلى دلالتها، فإذا اختلف المفسّرون في تقسيم الكلام وإعرابه تغيّر المعنى وبتعدد الاحتمالات الإعرابية وتفاوتت قوته بتفاوت الحجج الإعرابية المشرّعة له»[٢].

وتختلف هذه الكتب في منهاجها في عرض وجوه الإعراب، فمنها المسهب المتوسع في ذلك كما هو الحال في تفسير (الكشاف)

(١) التفسير اللغوي ص ٢٦٤.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير، د/ الجطلاوي ص ٣٠٦.

للزمخشري، و(مجمع البيان) للطبرسي، و(الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي، و(البحر المحيط) لأبي حيان، و(روح المعاني) للألوسي.

ومنها المتوسط في عرض الإعراب الذي يقتصر على إعراب ما يخفى إعرابه، أو ما يحتاج إليه في الوصول إلى معنى الآية، كما في (جامع البيان) للطبري، و(معالم التنزيل) للبغوي و(المحرر الوجيز) لابن عطية، و(التفسير الكبير) للرازي.

ومنها المقلّ من الإعراب الذي لا يتناول الإعراب إلا لماماً، مثل (أحكام القرآن) لابن العربي، و(تفسير القرآن العظيم) لابن كثير.

٥ - **كتب (النحو المعيارية)**، وهي الكتب التي ألفها النحويون لضبط اللغة العربية وفق قواعد ومعايير مستقاة من كلام العرب.

وتعدّ كتب النحويين من أهم مصادر التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، ذلك أن القرآن الكريم هو الأصل الأصيل في الدرس النحوي، الذي نشأ وترعرع ونضج في ظلّ القرآن الكريم، بل إن النحو «يعدّ ثمرةً من ثمرات الدراسة القرآنية، إذ لولا القرآن لما نشأ هذا النحو الذي تمّت له السيطرة فيما بعد على كلّ علمٍ من علوم العربية وآدابها.

وهكذا فإن من الثابت عمليّا أن آي الذكر الحكيم استُشِهد بها في كلّ أبواب النحو ومباحثه عند كلّ النحاة تقريباً»[(١)].

ولو أخذنا المنهج المتبع في كتاب سيبويه إمام النحويين ومقدمهم، بوصف كتابه أقدم مصدر نحوي متكامل نجد أن «سيبويه من أكثر النحاة تمسكاً بالشاهد القرآني، وأعظمهم إجلالاً له»[(٢)]، ولقد ثبت أنه «استدل في كتابه بآيات ونصوص من جميع سور القرآن سوى سورتي الدخان

---

(١) أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة النحوية حتى أواخر القرن الثاني الهجري، د/ عبد اللّه الكيش ص ٧.

(٢) دراسات في كتاب سيبويه د/ خديجة الحديثي ص ١١.

والحجرات، حتى بلغ عدد الآيات المستشهد بها فيه ثلاثاً وعشرين وأربعمائة آية سوى المكرر»(١).

٦ - كتب **(المعاجم اللغوية)**. وكل ما قيل عن عناية الفكر النحوي بخدمة القرآن الكريم فهو صادق على البحوث اللغوية التي قام بها اللغويون في معاجمهم. وهي وإن كانت تهتم بدلالة المفردات والصيغ اللغوية، إلا أنها تضمّ جملاً من إعراب الآيات القرآنية، وتخريج تراكيبها، كما أنها مصدر مهمٌّ في دلالات حروف المعاني التي سبق القول بأنها جزء مؤثر في تركيب الجملة.

٧ - **(مصادر أخرى مختلفة)**، وهي كتب المجاميع العامة التي تضمّ أشتاتاً من المباحث وألواناً من الآداب والعلوم، ومن ذلك إعراب مواضع مشكلة من الآيات القرآنية، ويمثل هذا النوع: كتاب (الكامل) للمبرد، وكتب المجالس العلمية والمناظرات، كـ(مجالس ثعلب)، للإمام ثعلب، و(مجالس العلماء) للزجاجي، وكتب الأمالي كـ(أمالي ابن الشجري) لابن الشجري، و(أمالي ابن الحاجب) لابن الحاجب، وغيرها.

ويلحق بهذا النوع المباحث الإعرابية في كتب البلاغة وكتب أصول الفقه التي تقف مع الآيات وإعرابها استدلالاً وتوجيهاً.

هذا وإن المتتبع للتوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم في هذه المصادر السابقة وغيرها يجدها على نوعين:

النوع الأول: توجيهات واضحة بينة لا تحتمل تعدداً ولا اختلافاً.

النوع الثاني: توجيهات متعددة يحتملها النص القرآني الواحد، فكانت موضع اختلافٍ بين المعربين في اختيار الأوفق مع مقتضى الآية القرآنية.

---

(١) أثر القرآن ص ٧. وينظر: دراسات في كتاب سيبويه ص ١١-٢٤.

ويمكن إرجاع هذا الاختلاف إلى أسباب متعددة، وهي على سبيل الإيجاز(١):

الأول: احتمال السياق القرآني لأكثر من معنى، فيحاول كل معرب أن يصل بالإعراب إلى المعنى الذي يتوافق والمقتضيات الأخرى، وذلك أن «أسلوب القرآن معجزٌ، لا يستطيع أحدٌ أن يحيط بكلٍّ مراميه ومقاصده، فاحتمل كثيراً من المعاني، وكثيراً من الوجوه»(٢).

فتعدد أوجه الإعراب في الجملة الواحدة ضربٌ من ضروب إعجاز القرآن، إذ قد يكون لكل وجهٍ منها معنى يراد وغاية تقصد، وهذا دليل على ثراء نصّه وخصوبة عطائه، وهو أمرٌ قلّ من ينبّه عليه(٣).

الثاني: الاختلاف في أصل القاعدة النحوية، وذلك أن الإعراب وجه تطبيقي للدرس النحوي، فما كان من خلافٍ تقعيدي بين النحويين حول ظاهرة من الظواهر فإنه - ولا شك - سينسحب هذا الخلاف على التوجيه الإعرابي، وهذا كثيرٌ جداً وأمثلته لا تعدُّ.

الثالث: مخالفة ظاهر الآية في تركيبها للقاعدة النحوية، وحينئذٍ يكون باب الاجتهاد مشرعاً بين المعربين لردّ هذا الظاهر إلى القاعدة النحوية، أو تحويلها إلى قاعدة أخرى في باب آخر.

الرابع: خفاء الحركة الإعرابية على الكلمة إما لبنائها أو لتعذر ظهورها، وحينئذٍ يتحتم الانتقال من التركيب إلى دلالة السياق والمرجحات الأخرى، ذلك «أن تحديد وظيفة الكلمة في الجملة لا يتمّ إلا بسبب تضافر مجموعة من القرائن المختلفة من لفظية ومعنوية»(٤).

---

(١) هذه أسباب الاختلاف في الإعراب بصفة عامة، وسيأتي في الفصل الأول من الدراسة أسباب الخلاف في إعراب آيات العقيدة في مبحث (أسباب ظهور الأثر العقدي عند المعربين).

(٢) دراسات لأسلوب القرآن، عضيمة ق١ ج١/ ١٤.

(٣) ينظر: تعدد أوجه الإعراب في الجملة القرآنية، د/ محمد عبد اللطيف حماسة، بحث منشور في سلسة: دراسات عربية وإسلامية، مكتبة الزهراء - القاهرة بدون ط وتاريخ، ص ٩٠-١٠١.

(٤) المرجع السابق ص ٩٧.

الخامس: الاشتراك في دلالة بعض الألفاظ، وخاصة في بعض الصيغ وحروف المعاني، مما يجعلها تحتمل أكثر من توجيه إعرابي.

السادس: الخلفيات المسبقة التي يصطحبها المعرب معه قبل الدخول في إعراب الآية فتكون مؤثرة في توجيهه واختياره، وأهمها الخلفيات العقدية التي تحتم عليه أن يصرف دلالة الآية إعرابياً لنصرة معتقده ولو كان على وجهٍ بعيدٍ ومتكلّف.

وهذا الأخير هو مدار البحث في هذه الرسالة، أسأل اللّٰه العون والتسهيل.

والحاصل «أن دواعي الاختلاف معروفة، بعضها راجع إلى النظام المسيّر للغة نفسها في كيفية تركيب الكلام وتصويره للفكر وتجسيده للمعاني، وبعضها راجع إلى ما حول اللغة من معطيات سابقة للخطاب أو لاحقة بالخطاب تسوّغ وجوده وتوضّح مقاصده بحسب ما ترتئيه الذات المتقبّلة فالمؤوّلون المسلمون يستخدمون في نهاية الأمر نفس الأدوات، فكلّهم مستندون إلى أسباب النزول وإلى السنة وإلى القراءات وإلى المعجم وإلى الإعراب وإلى البلاغة،ولكنهم في قراءة الآية الواحدة يختلفون في طبيعة الأداة المسخّرة لفهمها فإن في اتفقوا في توظيف الأداة نفسها اختلفوا في مدى التعويل عليها وفي المراجع التي استقوها منها»(١).

ولقد حاول بعض العلماء الحدّ من هذا الخلاف والتباين في التوجيهات الإعرابية من خلال وضع قواعد وأصول لهذا العلم، تؤصله وتعين المعرب على اختيار الوجه الأوفق والأسلم، وذلك أنه لمّا كان ترجيح بعض الإعراب على بعضٍ ضرباً من ضروب التفسير(٢)، وطريقاً

---

(١) قضايا اللغة في كتب التفسير د/ الجطلاوي ص ٣٨٩.

(٢) ينظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تأليف عز الدين بن عبد السلام، ص ٣٣٨.

لفهم كلام ربّ العالمين تعين رسم منهجٍ يسير عليه المعرب في إعرابه، ومن ذلك ما يأتي(١):

١ - أن يجمع المعرب بين مراعاة القواعد النحوية وسلامة المعنى:

ويعدّ هذان الأمران ركنين في عملية الإعراب فلا يسوغ أن يأخذ بأحدهما ويهمل الآخر، بل المعرب الأريب من يستطيع أن يوفق بينهما، فيأتي إعرابه موصلاً إلى مراد النصّ، عبر أرجح الأساليب النحوية.

قال ابن هشام في الباب الخامس: في ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها: «الجهة الأولى: أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، وكثيراً ما تزلّ الأقدام بسبب ذلك.

وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفرداً أو مركباً»(٢).

ثم أورد رحمه اللَّه نماذج كثيرة من أعاريب بعض العلماء التي «بني فيها على ظاهر اللفظ ولم ينظر فيها إلى موجب المعنى فحصل الفساد»(٣).

وفي مقابل ذلك العناية بالمعنى وإهمال المعيار النحوي، وذلك «بأن يراعي المعرب معنى صحيحاً، ولا ينظر في صحته في الصناعة»(٤)، فهذا خلل في المنهج، لأن استقامة المعنى تصلح بمراعاة سنن كلام العرب الذي توصل إليه القواعد النحوية.

---

(١) تضاف هذه القواعد العامة إلى خصائص منهج كل مذهب عقدي في تأويل القرآن الكريم في الفصل الثاني: (موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية) في قسم الدراسة من هذا البحث.

(٢) مغني اللبيب ص ٦٨٤.

(٣) مغني اللبيب ص ٦٨٦.

(٤) مغني اللبيب ص ٦٩٨.

هذا الأصل فيما إذا أمكن الجمع بين هذين الركنين، فإن تعذّر ذلك، وكان لابد من أن يقدم أحدهما على الآخر، فالمقدّم حينئذ هو سلامة المعنى وصحته، ولهذا لا يسوغ أن يهتمّ المعرب باستقامة تركيب الآية وسلامتها إعرابياً مع إهمال المعنى، ذلك أن القرآن أنزل هدى للناس وتبياناً لكل شيء، و ليس نصّاً لغوياً مجرداً من المعاني.

قال العز بن عبد السلام: «وقد يقرّ بعض النحاة ما يقتضيه علم النحو، لكن يمنع منه أدلة شرعية فيترك ذلك التقدير ويقدّر آخر يليق بالشرع»(١).

وقال المنتجب الهمداني: «نعوذ بالله من إعراب يؤدي إلى فساد المعنى»(٢).

وهذا الأمر مقرر عند النحويين أنفسهم.

قال ابن جني: «إن أمكنك أن يكون تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه، وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تقبّلت تفسير المعنى على ما هو عليه، وصحّحت طريق تقدير الإعراب حتى لا يشذّ منها عليك، وإيّاك أن تسترسل فتفسد ما تؤثر أن تصلحه»(٣).

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ٣٣٧.

(٢) الفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٢٤٢.

(٣) الخصائص ١/ ٢٨٣-٢٨٤. وينظر: ٣/ ٢٦٠-٢٦٤، وأصول التفسير لابن تيمية ص ٣٧، وبدائع الفوائد لابن القيم ٣/ ٣٩، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٠٢-٣٠٤، ٣٠٩، والإتقان للسيوطي ١/ ٢٣٥، ٢٣٨، ودراسة الطبري للمعنى ص ٣٢٧-٣٣٢، وإعراب المعنى ومعنى الإعراب، د/ خليل أحمد عمايرة، بحث منشور في مجلة التواصل اللساني، - الرباط، المجلد الرابع - العدد الأول، مارس ١٩٩٢، ص ٦٣-٧٦، ومن أساليب القرآن بين المعنى والصناعة النحوية، تاليف: د/ حامد أحمد نيل، مطبعة السعادة-القاهرة ط الأولى ١٤٠٤، ص ٧ وما بعدها.

وقال أيضاً: «تجد في كثير من المنثور والمنظوم الإعراب والمعنى المتجاذبين: هذا يدعوك إلى أمر، وهذا يمنعك منه. فمتى اعتورا كلاماً ما أمسكت بعروة المعنى، وارتحت لتصحيح الإعراب»[(١)].

وقال مجد الدين الروذراوري: «لا يكفي في تقدير مباني كلام اللَّه، وإيضاح معانيه مجرّد الجواز النحوي والاحتمال الإعرابي، بل لا بد من رعاية الفصاحة القصوى، والبلاغة العليا»[(٢)].

٢ - أن يأخذ بالأفصح والأقوى من الأوجه النحوية، وأن يترك الأمور البعيدة والأوجه الضعيفة[(٣)].

قال الطبري: «وتوجيه كلام اللَّه إلى الأغلب أولى من توجيهه إلى الأنكر»[(٤)].

وقال الزركشي فيما يجب على المعرب أن يراعيه: «تجنّب الأعاريب المحمولة على اللغات الشاذة، فإن القرآن نزل بالأفصح من لغة قريش. قال الزمخشري في كشّافه القديم: القرآن لا يُعمل فيه إلا على ما هو فاشٍ دائر على ألسنة فصحاء العرب، دون الشاذ النادر الذي لا يعثر عليه إلا في موضع أو موضعين»[(٥)].

٣ - أن يراعي خصائص كل ظاهرة نحوية ولا يخلط بين خصائص الظواهر. ذلك «أن العرب يشترطون في بابٍ شيئاً، ويشترطون في آخر نقيض ذلك الشيء على ما اقتضته حكمة لغتهم وصحيح أقيستهم، فإذا لم يتأمل المعرب اختلطت عليه الأبواب والشرائط»[(٦)].

---

(١) الخصائص ٣/ ٢٥٥.
(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ٥/ ٢٥٣.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ١٤٤، ومغني اللبيب ص ٧١٠، والبرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٤، والإتقان ١/ ٢٣٦،
(٤) تفسير الطبري ١٩/ ١٤٤.
(٥) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٤. ولم أجد نص الزمخشري في كشافه المطبوع.
(٦) مغني اللبيب ص ٧٤١. وينظر: الإتقان ١/ ٢٣٧.

٤ - أن لا يترك الظاهر إلى خلافه لغير ضرورة، سواء من حيث الذكر والحذف، أو من حيث التقديم والتأخير أو غير ذلك مما هو أصل وظاهر، إلا بحاجة مع وجود الدليل والقرينة التي تحافظ على النسق العام للكلام، والبعد عن الإلغاز والتصرف غير المنضبط في الكلام(١).

٥ - أن يختار العبارات النحوية الدقيقة في وصف الكلمة المعربة فيعرّفها، ويبين ما تقتضي من العمل والإعراب.

قال ابن هشام: «ولا بدّ للمتكلم على الاسم أن يذكر ما يقتضي وجه إعرابه، كقولك: مبتدأ، خبر، فاعل، مضاف إليه. وأما قول كثير من المعربين: مضاف أو موصول أو اسم إشارة فليس بشيء؛ لأن هذه الأشياء لا تستحقُّ إعراباً مخصوصاً، فالاقتصار في الكلام عليها على هذا القدر لا يُعلم به موقعها من الإعراب»(٢).

٦ - أن يراعي بعبارته التي يعرب بها خصائص القرآن وما يجب نحوه(٣).

---

(١) ينظر: مغني اللبيب ص ٧٨٢، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ١٠/٦٢٧، والبرهان في علوم القرآن ١/٣٠٦، والإتقان ١/٢٣٨، وأضواء البيان للشنقيطي ٣/١٥٦. وسيأتي مزيد توضيح في قسم الدراسة.

(٢) مغني اللبيب ص ٨٧٤.

(٣) ومن ذلك تجنّب لفظ الزائد في كتاب اللّه تعالى، أو التكرار، إلا على معنى أنه لا يختل المعنى إذا حذف من الكلام، لا أنه لا فائدة فيه أصلاً، لأن هذا ينزّه عنه كلام العقلاء فضلاً عن كلام ربّ العالمين.

قال ابن الخشّاب: «اختلف في هذه المسألة، فذهب الأكثرون إلى جواز إطلاق الزائد في القرآن نظراً إلى أنه نزل بلسان القوم ومتعرفهم، وهو كثير؛ لأن الزيادة بإزاء الحذف، هذا للاختصار والتخفيف، وهذا للتوكيد والتوطئة.

ومنهم من لا يرى الزيادة في شيء من الكلام، ويقول: هذه الألفاظ المحمولة على الزيادة جاءت لفوائد ومعانٍ تخصّها، فلا أقضي عليها بالزيادة، ونقله عن ابن درستويه.

والتحقيق أنه إن أريد بالزيادة إثبات معنى لا حاجة إليه فباطل؛ لأنه عبث، فتعيّن أنّ إلينا به حاجة، لكن الحاجات إلى الأشياء قد تختلف بحسب المقاصد، فليست الحاجة إلى اللفظ =

والأولى لمن رأى جواز استعمال لفظ معيّن كالزيادة ونحوها أن يوضح أن مراده يتعلق بالإعراب لا بالمعنى، أي أن الكلام لا يختل نحوياً وإعرابياً بحذفه، لكنه يعطي معنىً دلالياً وبلاغياً مفيداً.

هذه هي أهم القواعد والأصول العامة التي تذكر في بعض كتب علوم القرآن على أنها في الغالب ظلت نظرية غير ملتَزَمَة لدى المعربين، بل كانت المؤثرات الأخرى أقوى من هذه المعايير، ولهذا أصبح لكل اتجاه عقدي منهج خاص يتوافق ومنطلقاته العقدية كما سيأتي.



= الذي زِيدَ عندها ولا زيادة، كالحاجة إلى الألفاظ التي رأوها مزيدة عليه، وبه يرتفع الخلاف». البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٥، ٢/ ١٧٧-١٧٨، ٣/ ٧٠-٩٠، وينظر: شرح قواعد الإعراب لابن هشام، شرح الكافيجي ص ٥٢٠-٥٢٧، والإتقان للسيوطي ١/ ٢٣٨، والمذهب السلفي في النحو واللغة، د/ عبد الفتاح الحموز، مجلة الحكمة عدد ١٤، ص١٥٣.

المبحث الثالث

مفهوم الاتجاه العقدي، وتعدده

يجري المعنى اللغوي للعقيدة حول التوثيق والتأكيد والإحكام والربط بقوة[١].

قال ابن فارس: «العين والقاف والدال أصل واحدٌ يدل على شدّ وشِدّة وثوقٍ، وإليه ترجع فروع الباب كلها»[٢].

وينبثق المعنى الاصطلاحي للعقيدة من المعنى اللغوي ذلك أنها بمفهومها الشامل تعني: الإيمان الجازم والحكم القاطع الذي لا يتطرق إليه الشك لدى المعتقد سواء كان ذلك حقاً في مطابقته الواقع أو كان باطلاً، «فاعتقادنا أن اللّه إله واحد صحيح، واعتقاد النصارى أن اللّه ثالث ثلاثة باطل؛ لأنه مخالفٌ للواقع»[٣]، وكلاهما يسمى عقيدة واعتقاد.

ومع أن «أهل العلم المتقدمين وكثيراً من المتأخرين لم يعرّفوا العقيدة - فيما وسع من نظر- تعريفاً معيارياً حدّياً ذا قيود وموانع وجوامع، بل إنهم يتحدثون فيها عن أفراد المسمى»[٤]، إلا أنه يمكن تقريب هذا المفهوم بذكر هذه الأفراد والأبواب، وعليه فالعقيدة «من حيث كونها علماً - بمفهوم أهل السنة والجماعة - تشمل: موضوعات

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة (عقد) ١/ ١٩٦، ومعجم مقاييس اللغة مادة (عقد) ص ٦٥٤، ولسان العرب (عقد) ٣/ ٢٩٦-٣٠٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة مادة (عقد) ص ٦٥٤.

(٣) شرح العقيدة الواسطية، للشيخ ابن عثيمين ١/ ٥٠.

(٤) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري في تفسيريهما، الربعي ١/ ٣.

التوحيد والإيمان والإسلام والغيبيات والنبوات والقدر والأخبار، وأصول الأحكام القطعية، وسائر أصول الدين والاعتقاد، ويتبعه الرد على أهل الأهواء والبدع وسائر الملل والنحل والمذاهب الضالة والموقف منهم»(١).

ويرادف مصطلح العقيدة مصلحات أخرى يستعملها بعض العلماء المتقدمين وهي:

أ - التوحيد: لتعلقه بتوحيد اللّه بأنواعه، بوصفه أشرف مباحث العقيدة، ولهذا سميت به(٢).

ب - أصول الدين: لتعلقه بالحديث عن أركان الإيمان وأركان الإسلام والأحكام القطعية.

ج - الفقه الأكبر: لتعلقه بالأمور العقدية المتعلقة بالقلب، أما الأحكام الحسية التي تقوم بالجوارح فتسمى الفقه الأصغر.

د - السنة: أي الطريقة التي كان عليها اعتقاد النبي ﷺ وأصحابه ومن بعدهم.

هـ - الإيمان: وهو مرادف لمعنى العقيدة وتفسير له.

ومصطلحات أخرى يتداولها بعض المؤلفين في الفرق والاتجاهات المذهبية، ومنها:

أ - علم الكلام: وهو مصطلح شائع عند كثير من الفرق الكلامية التي تؤسس منطلقاتها العقدية وفق المقدمات العقلية والكلامية.

ب - الإلهيات: أي المباحث التي تتعلق بالله ﷻ، وهو مصطلح دارج عند أهل الكلام والفلاسفة والمستشرقين.

ج - الفلسفة: ويكثر عند الفلاسفة ومن تأثر بهم.

---

(١) بحوثٌ في عقيدة أهل السنة والجماعة د/ ناصر العقل ص ١٢.

(٢) علق فضيلة شيخنا: عبد اللّه الغنيمان هنا بقوله: (مصطلح التوحيد: أصح وأدق من مصطلح العقيدة وليس مرادفاً له) انتهى.

د - التصوف: ويطلق عليه ذلك عند بعض المتصوفة والفلاسفة والمستشرقين.

هذا ما يمكن إيجازه عن مفهوم العقيدة والاعتقاد، ويبقى - مما تجدر معرفته والإشارة إليه قبل الدخول في المسائل الإعرابية- الوقوفُ مع المذاهب العقدية بتعريفها وذكر أهم مرتكزاتها العقدية، ليتسنى للقارئ الربط بين التوجيه الإعرابي والتوجه العقدي في تلك التوجيهات الإعرابية، وهي على النحو الآتي:

أولاً: أهل السنة والجماعة (أتباع السلف)[١]:

يأخذ مصطلح (أهل السنة) في كتب العقيدة وغيرها مفهومين:

مفهوماً عاماً: ويراد به «من يقدّم الشيخين أبا بكر وعمر رضي اللّه عنهما على غيرهما. وضده بهذا المعنى: الرافضة الذين يسبّون الشيخين وغيرهما من الصحابة، فيقال: هذا رافضي وهذا سني. وهذا اصطلاح العامة، وليس هذا الوصف يدل على صحة عقيدة من وصف به إلا في باب الصحابة والإمامة، ولهذا يدخل في هذا المعنى الأشاعرة وغيرهم ممن يخالف السنة في أبواب كثيرة في العقيدة. فهذا الوصف ليس وصفاً شرعياً يترتب عليه المدح أو الذم، بل هو مصطلح عرفي»[٢].

ومفهوماً خاصاً: ويراد به أهل الإثبات في الصفات والرؤية والقدر وغيرها، وهم أهل السنة المحضة الخالصة من البدع. وهم من يطلق عليهم (أتباع السلف الصالح) و (أهل الأثر) و(أهل الحديث).

---

(١) يتجاوز البحث التفصيل في مفهوم (السنة) و(الجماعة)، وبداية التسمية بهذا المفهوم، ومرادفاته، وغير ذلك مما يطول ذكره، وينظر فيه: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، ص ١٨-، وبحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة د/ العقل ص ١٦-٢٠، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/ ٢١-٤٨، ومعتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، د/ محمد بن خليفة التميمي، دار إيلاف- ط الأولى ١٤١٧، ص ٥٣-٦٥، ومسألة التقريب ١/ ٢١.

(٢) حقيقة التوحيد ص ٣١.

وهذا المفهوم بتخصيصه على أتباع السلف هو المتبع في مسائل هذا البحث وفصوله.

وهم «المتمسكون بسنة رسول الله ﷺ الذين اجتمعوا على ذلك، وهم الصحابة والتابعون وأئمة الهدى المتبعون لهم، ومن سلك سبيلهم في الاعتقاد والقول والعمل إلى يوم الدين، الذين استقاموا على الاتباع، وجانبوا الابتداع في أي مكان وأي زمان»(١).

قال أبو محمد ابن حزم: «وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة رضي الله عنهم، وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة اللّه عليهم ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة اللّه عليهم»(٢).

ويبسط ابن تيمية القول بإيراد المنهج الحقيقي الذي يؤهل متبعيه أن يكونوا من أهل السنة، وهو المحك الفيصل بين الحقيقة والادعاء في ذلك حيث يقول: «وبهذا يتبين أن أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية أهلُ الحديث والسنة الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول اللّه ﷺ وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله، وأعظمهم تمييزاً بين صحيحها وسقيمها وأئمتهم فقهاء فيها، وأهل معرفة بمعانيها واتباع لها: تصديقاً وعملاً وحباً وموالاة لمن والاها ومعاداة لمن عاداها الذين يروون المقالات المجملة إلى ما جاء به من الكتاب والحكمة، فلا ينصبون مقالة ويجعلونها من أصول دينهم وجمل كلامهم إن لم تكن ثابتة فيما جاء به الرسول بل يجعلون ما بعث به الرسول من الكتاب والحكمة هو الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه. وما تنازع الناس من مسائل الصفات والقدر

(١) بحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة ص ١٧.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري ٢/ ١١٣. وينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣/ ١٥٩، وشرح الطحاوية ص ٣٤١.

والوعيد والأسماء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك يردونه إلى اللَّه ورسوله، ويفسرون الألفاظ المجملة التي تنازع الناس فيها أهل التفرق والاختلاف، فما كان من معانيها موافقاً للكتاب والسنة أثبتوه، وما كان منها مخالفاً للكتاب والسنة أبطلوه، ولا يتبعون الظن وما تهوى الأنفس»[١].

(١) مجموع الفتاوى ٣/ ٣٤٧- ٣٤٨.
بهذه المنهجية الدقيقة الثابتة يتفرد أهل السنة بهذا المفهوم على الحقيقة، ويبطل تعلق بعض أهل الكلام به. من أمثال قول القاضي عبد الجبار عن المعتزلة: «وإذا صح ما ذكرناه من الجملة فالمتمسك بالسنة والجماعة هم أصحابنا والحمد الله، دون هؤلاء المشنعين». فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٨٦. ويقول أيضاً: «وهذه الجملة يدخل فيها ما يقوله أصحابنا رحمهم اللَّه من الأصول الخمسة، وهي جملة لا اختلاف فيها، وهي التي مضى عليها النبي عليه السلام وأصحابه، إلى أن حدث من الخلاف ما حدث، وهو الذي نطق به الكتاب، ووردت به السنة ومضى عليه السلف الأول». فضل الاعتزال ص ١٣٩- ١٤٠. وينظر: ص ١٣٨، ١٦٠، ١٦٥.
أما الأشاعرة فهم كثيراً ما يطلقون هذا المفهوم على أصحابهم، بل يرونهم أحق بذلك من غيرهم حتى من أتباع السلف أنفسهم، فلقد جعل البغدادي الأشاعرة المتكملين أول أصناف أهل السنة والجماعة في كتابه (الفرْقُ بين الفِرَق) ص ٢٧٦. وينظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤١-٤٢، والروضة البهيّة في ما بين الأشاعرة والماتريدية، تأليف: الحسن بن عبد المحسن، أبي عذبة، ت (١١٧٢)، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم- بيروت ط الأولى ١٤٢٤، ص ٧٧-١٦٣.
وعلى الرغم من أن الأشاعرة هم «أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة والجماعة والحديث، وهم يعدّون من أهل السنة والجماعة عند النظر إلى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم، بل هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم» (نقض التأسيس، لابن تيمية ٢/ ٨٧) أقول على الرغم من ذلك فإن ثمة مسائل كثيرة عطل فيها الأشاعرة دلالة الكتاب والسنة وأخذوا بالمقدمات الكلامية والقواطع العقلية تجعلهم بذلك بعيدين عن منهج السلف الصالح. و«بالجملة: فالأشاعرة يوافقون أهل السنة في أمور من العقيدة ويخالفونهم في أمور أخرى، فهم فيما يوافقون أهل السنة فيه يجوز أن نطلق عليهم أنهم على السنة في ذلك الأمر من حيث اتباعهم للسنة فيه، لكنهم في الجملة حيث خالفوا أهل السنة في أصول أخرى ليست قليلة: ليسوا هم أهل السنة عند الإطلاق والعموم، وهذا الأمر قد يلتبس على كثير من الناس اليوم لقلة اطلاعهم على كلام أهل العلم في ذلك». بحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة، د/ العقل ص ٦٨، وينظر: ٦٤-٧٦. =

....

= قال الشيخ ابن عثيمين: «وعلم من كلام المؤلف رحمه اللّٰه - أي ابن تيمية - أنه لا يدخل فيهم من خالفهم في طريقتهم، فالأشاعرة مثلا والماتريدية لا يعدّون من أهل السنة والجماعة في هذا الباب؛ لأنهم مخالفون لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه في إجراء صفات اللّٰه تعالى على حقيقتها، ولهذا يخطئ من يقول: إن أهل السنة والجماعة ثلاثة: سلفيون وأشعريون وماتريديون، فهذا خطأ، نقول: كيف يكون الجميع أهل سنة وهم مختلفون؟! فما ذا بعد الحق إلا الضلال؟! وكيف يكونون أهل سنة وكل واحدٍ يردّ على الآخر؟! هذا لا يمكن إلا إذا أمكن الجمع بين الضدين». شرح العقيدة الواسطية ١/ ٥٣.

وينظر في هذا الموضوع: نقض التأسيس لابن تيمية ٢/ ٨٧، وفتاوى في العقيدة، لابن عثيمين ص ٥٧-٦٢، والقواعد المثلى في صفات اللّٰه وأسمائه الحسنى لابن عثيمين، تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة السنة- القاهرة، ط الثانية١٤٢٠، ص٨٠-٨٦، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٦٩٩، وما بعدها، وبحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة د/ العقل ص ٦٤-٨٠، والماتريدية للشمس الأفغاني ١/ ٣٨٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٥-٤٠٧، ٣/ ٣٤٠، ومنهج الأشاعرة في العقيدة، د/ سفر الحوالي ص ٥، وما بعدها، ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، خالد نور ١/ ٤٠-٤٩، وحقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين ص ٣٨-٤٢.

ومع أن بعض أهل الكلام يتمسك بالنسبة إلى أهل السنة إلا أن كثيراً منهم يصفون أتباع السلف بصفات التنقص والذم من أمثال تسميتهم بالحشوية أو المشبهة أو المجسمة لأنهم اتبعوا النص ولم ينهجوا إلى التعطيل والتأويل. ينظر: فضل الاعتزال ص ١٩٦، والإرشاد للجويني ص ١٥٨، والقصيدة النونية للسبكي ص ٥٦، ومقدمة ابن خلدون ص ٣٧٧، وتنظر المسألة ذات الرقم (٨١) من هذا البحث.

وأنقل هنا كلاماً حسناً لابن تيمية يصور فيه حقيقة هذه الأوصاف ومصادرها حيث يقول: «وقد صنف أبو إسحاق إبراهيم بن عثمان بن درباس الشافعي جزءاً سماه (تنزيه أئمة الشريعة عن الألقاب الشنيعة) ذكر فيها كلام السلف وغيرهم في معاني هذا الباب، وذكر أن أهل البدع كل صنفٍ منهم يلقب أهل السنة بلقب افتراه، يزعم أنه صحيح على رأيه الفاسد، كما أن المشركين كانوا يلقبون النبي ﷺ بألقاب افتروها: فالرافضة تسميهم نواصب، والقدرية يسمونهم مجبرة، والمرجئة تسميهم شكّاكاً، والجهمية تسميهم مشبهة، وأهل الكلام يسمونهم حشوية ونوابت وغثاء وغثرا إلى أمثال ذلك، كما كانت قريشٌ تسمي النبي ﷺ تارة مجنوناً وتارة شاعراً وتارة كاهناً، وتارة مفترياً، قالوا: فهذه علامة الإرث الصحيح والمتابعة التامة». (الرسالة الحموية ص ٦٥). وينظر: التسعينية ٢/ ٥٤٨.

وقال ابن القيم في نونيته: «فصل في تلقيبهم أهل السنة بالحشوية وبيان من أولى بالوصف المذموم من هذا اللقب من الطائفتين وذكر أول من لقب به أهل السنة والجماعة من أهل البدع:

هذا منهج أهل السنة والجماعة وهذه الأمارات الفارقة لهم عن غيرهم، أما مجمل أصولهم وأهم سمات منهجهم فيمكن تلخيص ذلك بما يأتي[١]:

أولاً: أن مصدر التلقي هو الوحي من الكتاب والسنة الصحيحة ثم الإجماع المبني عليهما أو أحدهما، وأما الفطرة والعقل السليم فهما رافدان مؤيدان، ولا يستقلان بتقرير العقيدة.

ثانياً: وجوب تقديم الشرع على العقل عند توهم التعارض؛ لأن أمور العقيدة غيبية ومبناها على التسليم بما جاء عن اللّه ورسوله ﷺ

ومن العجائب قولهم لمن اقتدى ... بالوحي من أثرٍ ومن قرآنِ
حشوية يعنون حشواً في الوجو ... د وفضلةً في أمة الإنسانِ
ويظن جاهلهم بأنهم حشوا ... رب العباد بداخل الأكونِ ....
يا قوم إن كان الكتاب وسنة الـ ... ـمختار حشواً فاشهدوا ببيانِ
أنا بحمد إلهنا حشوية ... صرفٌ بلا جحدٍ ولا كتمانِ»

(الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية أوالقصيدة النونية) لابن القيم ص ١٨٢-١٨٣.

وينظر: نقض التأسيس لابن تيمية ١/ ١٠٤- ١٠٦، ٢٤٢-٢٤٦، والصواعق المرسلة ١/ ٢٦٢-٢٦٣.

(١) ينظر: جواب إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب لأهل القصيم عن عقيدته في الدرر السَّنيّة في الأجوبة النجدية، جمع عبد الرحمن ابن قاسم ت(١٣٩٢)، ط السادسة ١٤١٧، ١/ ٢٩-٣٥، وينظر: ٣/ ٥، وما بعدها، والتحفة المدنية في العقيدة السلفية، تأليف: حمد بن ناصر آل معمر ت (١٢٢٥)، تحقيق: عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، دار العاصمة- الرياض، ط الأولى ١٤١٣، والقواعد المثلى لابن عثيمين ص ٩، وما بعدها، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/ ٥١-٧٨، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، د/ الغصن ١/ ٦١-٧٣، و مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة، د/ ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن- الرياض، ط الأولى ١٤١٣، ص ٧-٩، وبحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة د/ العقل ص ٤٣-٥٤، ومعتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، للتميمي ص ٨٧، وما بعدها، وتوحيد الأسماء والصفات، تأليف: محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة- الرياض، ط الأولى ١٤٢٣، ص ١٣، ومنهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة، تأليف: أحمد بن عبد الرحمن الصويان، إصدارات المنتدى الإسلامي، دار السليم- الرياض، ط الثانية، ١٤٢٠، ص ٢٧.

ظاهراً وباطناً، مع اليقين بأنه لا يمكن أن يتعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح.

ثالثاً: الأصل في أسماء اللّٰه وصفاته: إثبات ما أثبته اللّٰه لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ، من غير تمثيل ولا تكييف، ونفي ما نفاه اللّٰه عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل على حدّ قول اللّٰه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى ٤٢/ ١١]، مع الإيمان بمعاني ألفاظ النصوص وما دلت عليه.

رابعاً: ترك الأخذ بعلم الكلام والفلسفة والمقدمات العقلية المخالفة للنقل.

خامساً: المحافظة على الألفاظ والمصطلحات الشرعية، وترك الألفاظ الموهمة غير الشرعية؛ لأن أمور العقيدة توقيفية مبناها الشرع.

سادساً: الرد على المخالفين بمنهج واضح مقنع يقوم على الأدلة النقلية والعقلية المبنية على الكتاب والسنة.

سابعاً: الاعتداد بحجية السنة النبوية، ومنها خبر الآحاد إذا كان صحيحاً، لأن ذلك من مقتضيات التسليم لما جاء عن الرسول ﷺ سواء كان ذلك في الأحكام أو في العقائد ولا فرق بينهما كما هو مذهب الصحابة والتابعين، وإبطال ما زعمه أهل الكلام من ترك الأخذ بخبر الآحاد في العقائد.

ثامناً: الإيمان بعدالة كل الصحابة، والاحتجاج بأقوالهم وفهمهم للنصوص الشرعية وتقديمها على سواها لكونهم أعلم الناس بعد الرسول ﷺ.

تاسعاً: الأخذ بمنهجية الجمع بين النصوص المتعددة في المسألة الواحدة، وعدم تقريرها من خلال نصٍ واحد وترك غيره، وهذا من مخرجات التجرد وعدم التفريق بين النصوص، أو الدخول بمقررات عقلية

سابقة تُحكَّم في النصوص. ولهذا كانت الوسطية من أبرز سمات منهج أهل السنة حيث يقع التضاد بين الفرق الأخرى بسبب تنازعها الأدلة، أما أهل السنة فلا تنازع عندهم بل جمع وتوفيق.

عاشراً: قلة التنازع بينهم في أمور العقيدة وعدم اختلافهم مع اختلاف الزمان والمكان، وذلك لمتانة المصدر وسلامة المنهج.

الحادي عشر: التزام العدل والإنصاف مع المخالف، وذلك من خلال الاعتراف بالحق الذي مع الخصوم، ويحمدونهم بما فيهم من خصال الخير من الإيمان والجهاد وخدمة الإسلام، مع ردهم ما لديهم من البدع.

الثاني عشر: عدم التعصب للأشخاص بل كلٌّ يؤخذ من قوله ويرد إلا الرسول ﷺ.

الثالث عشر: الحرص على جماعة المسلمين ونبذ الفرقة والافتراق.

هذه أبرز المعالم حول أهل السنة والجماعة من حيث المفهوم والسمات والمنهج.

ثانياً: الأشاعرة:

هي فرقة تنتسب إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري ت (٣٢٤)، نسبة إلى أحد أجداده وهو أبو موسى الأشعري الصحابي المعروف رضي الله عنه.

وقد مرّ توجّه أبي الحسن الأشعري بثلاثة أطوار، حيث بدأ حياته معتزلياً، وأقام على مذهب الاعتزال مدة طويلة، قيل: إنها أربعون سنة، أخذ فيها علم الكلام ومذهب المعتزلة على يد شيخه أبي علي الجبائي أحد رؤوس المعتزلة.

ثم ترك أبو الحسن الأشعري مذهب الاعتزال وتحوّل عنه إلى مذهب جديد. ويتمثل المذهب الجديد فيما كان عليه ثلاثة أعلام كانوا

ينتسبون إلى أهل السنة، وهم: ابن كُلّاب، وأبو العباس القلانسي، والحارث المحاسبي، وقد كان هؤلاء على مذهب السلف لكنهم باشروا علم الكلام للرد على مذهب المعتزلة وتأييد عقائد السلف، وقد تبعهم الأشعري بعد انتقاله إلى مذهبهم بالمنهج الكلامي نفسه الذي كان بارعاً فيه لتاريخه السابق مع المعتزلة، فقد ترك الاعتزال ولم يترك علم الكلام حيث واصل الردود على المعتزلة وألف في ذلك المؤلفات، ولهذا نال الشهرة في زعامة هذا المذهب الجديد، فنسب إليه.

أما الطور الثالث فيتمثل في اتباع أبي الحسن الأشعري مذهب السلف وتركه علم الكلام، وألف في ذلك كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) وهو من آخر كتبه، أبان فيه عن اتباعه مذهب السلف وإمام أهل السنة أحمد بن حنبل [(١)].

وعلى الرغم من تحول أبي الحسن إلى مذهب السلف وتركه علم الكلام إلا أن مذهبه الثاني قد لقي شيوعاً وانتشاراً واسعاً على يد بعض تلامذته وتلاميذهم، وظلّ هذا المذهب ينسب إليه[(٢)].

وقد مرّ المذهب الأشعري بتطورات كثيرة على يد بعض روّاده المشهورين، ولهذا يكثر بين علماء مراحله الاختلاف في كثير من القضايا

(١) قال في مقدمة الكتاب: «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا ﷻ، وبسنة نبينا رحمه الله، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد اللّه أحمد بن محمد بن حنبل نضّر اللّه وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل، الذي أبان اللّه به الحق عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين وشك الشاكين، فرحمة اللّه عليه من إمام مقدّم وجليل معظّم، وكبير مفخّم، وعلى جميع أئمة المسلمين» الإبانة ص ٤٣. على أن بعض العلماء يرى أن ذلك ليس على إطلاقه بل بقي عنده من آثار علم الكلام أشياء.

(٢) ينظر: أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي لنصوص القرآن والسنة، شاهر فارس، ص ١٠.

العقدية، ولا يمكن تحديد ما استقر عليه المذهب الأشعري «بدقة لاختلاف الأقوال وتعارضها، وقد يثبت بعضهم ما نفاه الآخرون»[١]

وبالجملة فإن المذهب الأشعري قد أخذ السمات المنهجية الآتية[٢]:

أولاً: الاعتداد بالمقدمات المنطقية والعقلية والكلامية لتحديد المقررات العقدية.

ثانياً: الأخذ بالقانون العقلي عند تعارض العقل والنقل، وذلك بتقديم العقل على النقل، وصرف دلالة النص بالتأويل أو التفويض.

قال الرازي: «ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزهاً عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض فوجب المصير فيه إليه التأويل»[٣].

ثالثاً: ترك الاعتداد بخبر الآحاد في العقيدة، بزعم أنه لا يفيد اليقين.

رابعاً: قصر إثبات الصفات لله ﷻ على سبع صفات عقلية، وهي: الحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر. وتأويل ما عدا هذه الصفات.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٦٩٤.

(٢) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٣١-٥٣، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٧٨، ١٠٣، -١٢٢والملل والنحل للشهرستاني١/ ٩٤- ١٠٣، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص١٩، إلى آخر الكتاب، وأساس التقديس للرازي ص ٦١، و٩١وما بعدها، ومقدمة كتاب: التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز، خ١، ل١-٧٠، والقصيدة النونية، للسبكي، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، عبد الوهات الجابي ص ٤٩-٧٦، وشرح المواقف للإيجي، شرح الشريف الجرجاني ٨/ ٣-٢٤٠.

(٣) التفسير الكبير ١٧/ ١٧٨.

خامساً: نفي ما يدل عليه ظاهر نصوص الصفات الخبرية، وذلك بالتأويل أو التفويض.

سادساً: قصر التوحيد على توحيد الربوبية، وترك الاهتمام بتوحيد الألوهية.

سابعاً: إثبات أن كلام اللّٰه قديم النوع والآحاد، واحدٌ لا يتجزأ، وهو كلام النفس بلا صوت ولا حرف. وأن القرآن عبارة عن كلام اللّٰه، وليس هو في حقيقته الكلام نفسه.

ثامناً: إثبات رؤية الباري ﷻ ولكن مع نفي العلو والجهة[١].

تاسعاً: القول بالكسب في مسألة أفعال العباد، وهي تعني عدم تأثير إرادة العبد في فعله.

عاشراً: نفي التعليل والحكمة في أفعال الله ﷻ بل أفعاله محض إرادة ولو لم يكن فيها حكمة.

الحادي عشر: مرجع التحسين والتقبيح إلى الشرع فحسب، ولا مدخل للعقل في ذلك.

الثاني عشر: نفي دخول الأعمال في حقيقة الإيمان، وقصره على التصديق أو المعرفة.

الثالث عشر: موافقة مذهب أهل السنة والجماعة (أتباع السلف) في مسائل الإمامة وتقديم أبي بكر وعمر رضي اللّٰه عنهما، والسمعيات من أحوال الآخرة والشفاعة.

هذه أبرز سمات الاتجاه الأشعري على أنه - كما سبق - قد جرى اختلاف وتطور في كثير من هذه المسائل.

---

(١) علق شيخنا عبد اللّٰه الغنيمان هنا بقوله: (في الحقيقة أنهم لا يثبتون الرؤية بل هي عندهم زيادة العلم وإزالة الحواجب ليزول التناقض الحاصل من مذهبهم المشهور).

ويلتقي مذهبُ الماتريدية المذهبَ الأشعري في كثير من المسائل العقدية والسمات المنهجية السابقة حتى اقترن هذان المذهبان ببعض، ولا يوجد إلا اليسير من الفروقات[(١)]، ولهذا فإنه «إذا أطلق الأشاعرة يراد بها الأشعرية والماتريدية تغليباً»[(٢)].

قال السبكي في نونيته[(٣)]:

والخُلْفُ بينهما قليلٌ أمره ... سهلٌ بلا بدعٍ ولا كفرانِ

فيما يقلُّ من المسائل عدّه ... ويهونُ عند تطاعن الأقران

وقال صاحب الروضة البهية: «اعلم أن الأشاعرة والماتريدية متفقون في أصل عقيدة أهل السنة والجماعة، والخلاف الظاهر بينهما في بعض المسائل في بادئ الرأي لا يقدح في ذلك، ولا يوجب صيرورة أحدهما مبتدعاً، ولا كون أحدهما مبدِّعاً للآخر طاعناً في دينه؛ لأنها أمور جزئية وفرعية بالنسبة إلى أعدل العقائد الكلية، ومسائل مبنية على شبه الألفاظ. وبالجملة فالخلاف الذي بينهما إما عائد إلى اللفظ أو إلى المعنى... وعند التحقيق يرتفع النزاع»[(٤)].

---

(١) ينظر: القصيدة النونية في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، نظم: عبد الوهاب بن علي الكافي السبكي ت (٧٧١) - ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم- بيروت ط الأولى ١٤٢٤، ص ٤٩-٧٦، ونظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين، تأليف: عبد الرحيم الشهير بشيخ زادة ت (٩٤٤)، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم- بيروت ط الأولى ١٤٢٤، والروضة البهيّة في ما بين الأشاعرة والماتريدية لأبي عذبة ص ٧٧- ١٦٣، والماتريدية للشمس الأفغاني ص ٣٣٨٥-٣٩٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، د/ المحمود ٢/ ٤٧٧-٤٩٢.

(٢) الماتريدية للشمس الأفغاني ص ٣٨٧.

(٣) القصيدة النونية للسبكي ص ٦٥.

(٤) الروضة البهية ص ٨٣.

ثالثاً: المعتزلة:

هي أبرز فرقة كلامية في التاريخ الإسلامي، وقد ظهرت في البصرة في مطلع القرن الثاني الهجري بتأثير عوامل متعددة يتجاوزها البحث، كما يتجاوز سبب التسمية وتعدد فرقها ليصل إلى ذكر أهم أصول هذه الفرقة، وهي خمسة أصول مرتبة على حسب أهميتها على النحو التالي[١]:

١ - التوحيد:

ويعنون بالتوحيد اعتقاد أن اللَّه واحد فيما تفرد به من حقيقة لا يشاركه فيها أحدٌ من المخلوقين وهي أن صفاته عين ذاته.

ومؤدى كلامهم فيه نفي الصفات، والقول بخلق القرآن، ونفي الرؤية في الآخرة.

قال ابن تيمية: «وتوحيدهم هو توحيد الجهمية الذي مضمونه نفي الصفات وغير ذلك، قالوا: إن اللَّه لا يرى، وإن القرآن مخلوق، وإنه تعالى ليس فوق العالم، وأنه لا يقوم به علمٌ ولا قدرة وحياة ولا سمع وبصر ولا كلام ولا مشيئة ولا صفة من الصفات»[٢].

---

(١) ينظر في ذلك: ذكر المعتزلة (من كتاب مقالات الإسلاميين) لأبي القاسم البلخي ت (٣١٩)، - ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية- تونس، ط الثالثة ١٤٠٦، ص ٦٣، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، لعبد الجبار ١/ ٢٤١، و٦/ ١٧٧، ٨/ ٣، وشرح الأصول الخمسة عبد الجبار ص ١٢٨، ١٣٢، ومتشابه القرآن له ١-٢/ ١٣٠، ١٥٥، ٢٤٣، والمختصر في أصول الدين له ١-٢٢٣٥، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٩، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له ص ١٣٨، وشرح الأصول الخمسة له ص ١٤٩، وما بعدها، وأصول العدل والتوحيد، للقاسم الرسي، - ضمن رسائل العدل والتوحيد، ص١٢٣، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٢، والمنية والأمل لأحمد بن يحيى المرتضى ص ٣، وما بعدها. والمعتزلة، تأليف: زهدي حسن جار الله، المكتبة الأزهرية- القاهرة، بدون ط ٢٠٠٢، ص ٥١، وما بعدها، والمعتزلة وأصولهم الخمسة، المعتق، ص٨١، والمعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبدة، وطارق عبد الحليم، ص ٢، وما بعدها. وتنظر المسائل ذوات الأرقام (٢٥، ٨١) من هذا البحث.

(٢) مقدمة في أصول التفسير ٣٨.

٢ - العدل:

يوجز القاضي عبد الجبار مفهوم هذا الأصل بأنه الاعتقاد بأن «الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يختار إلا الحكمة والصواب»(١).

وينطوي هذا الأصل على جملة من المسلمات الاعتزالية منها: خلق العباد لأفعالهم، والتحسين والتقبيح، والوجوب، والصلاح والأصلح واللطف والقدر، والتكليف، ووجوب إرسال الرسل وغيرها. وكلها تنتهي إلى نفي القضاء والقدر في تصرفات العباد، وتحكيم العقل في التشريع والحكم.

٣ - الوعد والوعيد:

قال القاضي عبد الجبار في بيان حقيقة هذا الأصل عندهم: «وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أنه يعلم أن اللَّه تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب»(٢).

وهذا الأصل يدور حول نفي غفران اللَّه للكبائر، وإنكار الشفاعة بأنواعها، وإيجاب ثواب المحسن وعقاب المسيئ على اللَّه، وإحباط طاعة المطيع بالمعاصي ونحو ذلك.

٤ - المنزلة بين المنزلتين:

وهذا الأصل هو بداية افتراق المعتزلة وحَيْدِها عن سواء السبيل على يد واصل بن عطاء حين اعتزل حلقة الحسن البصري رحمه الله. حيث حكم على مرتكب الكبيرة بأنه في الدنيا بمنزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، وفي الآخرة فهو خالد مخلد في النار.

قال القاضي عبد الجبار: «إن صاحب الكبيرة له اسمٌ بين الاسمين،

---

(١) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد ١/ ٢٣٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٧.

وحكمٌ بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمّى فاسقاً، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين»(١).

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهو مبدأ الخروج على الولاة وغيرهم عند ارتكابهم ما يخالف الشرع، وهو «واجب على سائر المؤمنين كلّ على قدر استطاعته بالسيف فما دونه... وهذا المبدأ هو الذي جعلهم يضطهدون مخالفيهم، ويقسون عليهم لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكراً»(٢).

رابعاً - الصوفية:

يطول الكلام في الكشف عن حقيقة التصوف وتاريخه واشتقاقه ومنبع نشأته، ويكفي من ذلك أن يعلم أن «لفظ (الصوفية) لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر به بعد ذلك»(٣).

والمعروف أن التصوف في نشأته الأولى كان يعني الزهد بالدنيا والانقطاع للعبادة وكل ذلك على هدي الكتاب والسنة على يد ثلة من السلف الصالح، ثم مرّ بمراحل وتطورات على مرّ القرون حتى أخذ أبعاداً مختلفة عن طبيعته في أول نشأته، فلحقه كثير من المفاهيم والمنطلقات البدعية بل والشركية في صور متعددة على أيدي بعض المنتسبين إليه، ولهذا فإنه لا يمكن أن يحكم على التصوف بحكم واحد مطردٍ لأنه لا يسير على أصول وأسس موحدة بين أربابه، ولهذا اختلف الناس في الموقف من الصوفية.

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٧.

(٢) المعتزلة، زهدي جار الله ص ٥٢.

(٣) كتاب التصوف والصوفية تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: محمد طاهر الزين، مكتبة السندس- الكويت، ط الأولى ١٤١٣ ص ٨، وهو ضمن مجموع الفتاوى ١١/ ٥. =

ويصور شيخ الإسلام ابن تيمية عدم الاستقرار في الموقف من هذا الاتجاه بقوله: «ولأجل ما وقع في كثيرٍ منهم من الاجتهاد والتنازع فيه تنازع الناس في طريقهم، فطائفة ذمت (الصوفية والتصوف). وقالوا: إنهم مبتدعون، خارجون من السنة، ونقل عن طائفة من الأئمة في ذلك من الكلام ما هو معروف، و تبعهم على ذلك طوائف من أهل الفقه والكلام. وطائفة غلت فيهم، وادّعوا أنهم أفضل الخلق، وأكملهم بعد الأنبياء وكلا طرفي هذه الأمور ذميم.

والصواب أنهم مجتهدون في طاعة اللَّه، كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة اللَّه، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كلٍّ من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب.

ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه، عاصٍ لربه. وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة، ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم... فهذا أصل التصوف، ثم إنه بعد ذلك تشعّب وتنوّع»(١).

وتقوم مفاهيم التصوف في أطواره الأخيرة على التفسير الباطني للنصوص وقلب الحقائق الشرعية، والمغالاة في تقديس الأولياء، وادعاء الكرامات والخوارق(٢).

خامساً - الخوارج:

هي فرقة دينية سياسية، من أول الفرق ظهوراً في تاريخ الإسلام، إذ قد ظهرت بوادرها في عهد المصطفى ﷺ، وبرزت حقيقتها في الخلافات بين علي ومعاوية رضي اللَّه عنهما.

---

(١) التصوف - مجموع الفتاوى ١١/١٧- ١٨.

(٢) ينظر في ذلك: التصوف والصوفية - المحقق - لابن تيمية ص ٨ إلى آخر الكتاب، والتصوف - ضمن مجموع الفتاوى ١١/ ٥ إلى آخر الكتاب، ومصرع التصوف أو (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي) لابن برهان البقاعي، ص ٢١، وما بعدها، وهذه الصوفية، تأليف: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤، ص ٣، وما بعدها.

وهم فرق مختلفة وتجتمع على المبادئ الآتية[١]:

أ - تكفير بعض الصحابة منهم عثمان وعلي وعائشة ومعاوية وأبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص وغيرهم، وكل من رضي بتحكيم الحكمين في وقعة صفين.

ب - تكفير مرتكب الكبيرة واعتباره خالداً مخلداً في النار.

ج - وجوب الخروج على الإمام الجائر.

د - أما في مسائل القضاء والقدر ففي الخوارج طوائف تقول بالجبر، وأخرى تقول برأي المعتزلة والقدرية بخلق العبد فعل نفسه.

وقد تأثرت كثيراً بالمنطلقات الاعتزالية في مسائل مختلفة من أبواب العقيدة[٢].

سادساً - الشيعة:

هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، والإمامة عندهم ركنٌ من أركان الدين، لا يجوز للرسل - عليهم السلام - إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة.

وقد نشأ التشيع في زمن علي رضي الله عنه، وقد عاقب بعضهم على مغالاته في تقديمه على الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

---

(١) ينظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٧٨، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ١١٤، والحقيقة والمجاز في تاريخ الإباضية باليمن والحجاز، تأليف: سالم بن حمود بن شامس السيابي - وزارة التراث القومي والثقافة - سلطنة عمان، بدون ط ١٤٠٠، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، تأليف: د/ عرفان عبد الحميد، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الأولى ١٤٠٤، ص ٨٩-١٠٢، و تاريخ الحركات الفكرية واتجاهاتها في شرق الجزيرة العربية وعمان، تأليف: عبد الرحمن بن عثمان الملا، الدار الوطنية الجديدة، - الخبر، ط الأولى ١٤١٤، ص١٣١.

(٢) ينظر: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، للحفظي ص ٣٠٢.

وهم فرق وأحزاب متعددة باختلاف الزمان والمكان تتفاوت درجة قربهم وبعدهم بين الغلو وعدمه، غير أنهم يلتقون في أصول عامة حول الإمامة[١].

قال الشهرستاني: «يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولاً وفعلاً وعقداً إلا في حال التقية، ويخالفهم بعض الزيدية في ذلك...

وهم خمس فرق: كيسانية، وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة وبعضهم إلى التشبيه»[٢].



(١) ينظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٩، والملل والنحل ١/١٤٦، ومجموعة رسائل الكرماني، تأليف: أحمد الكرماني ت (٤١١)، تحقيق: د/ مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية- بيروت، ط الأولى ١٤٠٣، ص ١٩، وما بعدها، والحركات الباطنية في العالم الإسلامي، عقائدها وحكم الإسلام فيها، تأليف: د/ محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى- عمّان، ط الثانية ١٤٠٦، ص ١٩، وما بعدها، ومسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، د/ ناصر القفاري ١/٤٩، ١١٩، وتاريخ الحركات الفكرية واتجاهاتها في شرق الجزيرة العربية وعمان، ص ١٤١، والتشيّع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي، للبنداري ص ١٩، والشيعة الإثنا عشرية وتحريف القرآن، تأليف: محمد السيف، ص ٩، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٢١.

(٢) الملل والنحل ١/١٤٦- ١٤٧.

القسم الأول

التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن المتأثرة بالمعاني العقدية جمعاً ومناقشة

مسائل القسم الأول مرتبة على الأبواب النحوية

- باب الضمير.
- باب الموصول.
- باب المبتدأ والخبر.
- باب (كان) وأخواتها.
- باب أفعال المقاربة.
- باب (إن) وأخواتها.
- باب (لا) النافية للجنس.
- باب (ظن) وأخواتها.
- باب (أعلم) وأخواتها.
- باب الاشتغال.
- باب المفعول به.

- باب المفعول لأجله.
- باب المفعول فيه.
- باب الاستثناء.
- باب الحال.
- باب التعجب.
- باب حروف الجر.
- باب الإضافة.
- باب النعت.
- باب العطف.
- باب إعراب الفعل المضارع.
- باب (لولا).
- باب إعراب الجمل.



باب الضمير

تمهيد

المضمر اسم مفعول من: أضمرته، إذا أخفيته وسترته، ويطلق على المستتر حقيقة وعلى البارز توسعاً. و(الضمير) بمعنى مضمر اصطلاح بصري، والكوفيون يسمونه (كناية) و(مكنيا)، لأنه ليس باسم صريح(١).

ومفهومه في الاصطلاح: «ما وضع لمتكلم أو مخاطب أو غائب تقدم ذكره لفظاً أو معنى أو حكماً»(٢).

والضمير في الكلام العربي يقصد منه الاختصار والإيجاز في العبارة، وذلك أنه إذا ورد في الكلام اسم ظاهر ثم أراد المتكلم إعادة الحديث عنه أومأ إليه بأدنى لفظ، واجتنب تكرار لفظه تخفيفاً على المتلقي(٣).

وهو - كما في كتب النحويين - من المعارف، بل هو أعرفها؛ لأنه ذو دلالة محددة بكونه يعيد ذهن السامع إلى مذكور بعينه حقيقة أو حكماً، فهو معلوم في ذهن المتكلم والسامع. إذ إن «الاسم لا يضمر إلا

---

(١) ينظر: التصريح على التوضيح، للشيخ خالد الأزهري ت (٩٠٥)، دار الفكر، بدون ط وتاريخ، ١/ ٩٥.

(٢) شرح المقدمة الكافية في علم الإعراب، لابن الحاجب ت (٦٤٦) تحقيق: جمال عبد العاطي مخيمر أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة، ط الأولى ١٤١٨، ٢/ ٦٧٥.

(٣) ينظر: نتائج الفكر في النحو، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن السهيلي ت(٥٨١)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٢، ص ١٧٠.

بعد أن يعرف، ويكون معك ما يفسره ويدل على الذي تريد به»[١].

قال سيبويه: «وإنما صار الإضمار معرفة ؛ لأنك إنما تضمر اسماً بعد ما تعلم أن من يُحدَّث قد عرف من تعني وما تعني، وأنك تريد شيئاً يعلمه»[٢] .

وظاهرة الإضمار تقوم على ركنين: اسم ظاهر متقدم - غالباً -، واسم مضمر متأخر، والرابط بينهما هو ما تركب في ذهن السامع والمتكلم من تعلق أحدهما بالآخر .

وترتيب هذين الركنين في الأصل ملزم بتقدم الاسم الظاهر وتأخر المضمر الغائب وذلك «لأن الضمائر ملبسة باعتبار حقائق مدلولها لصحة إطلاقها على المختلفات، لأنك إذا قلت (قاموا) وما أشبهه احتمل الزيدين والعمرين والمسلمين والمشركين، فأرادوا أن لا يعيدوها إلا على ما يتقدم ذكره وفقاً لهذا الإلباس»[٣].

والوقوف عند الركنين السابقين مما يُعْنَى به المفسر والمعرب على حدّ سواء، لأن تحديد مرجع الضمير وتعيين مفسره أمر ضروري في معرفة المعاني وتوضيحها والكشف عن حقائق الجمل والتراكيب «فهو يسهم بقسط معتبر في أداء المعاني، فعليه يتوقف في كثير من الأحيان وضوح الكلام وغموضه وكثيراً ما نخرج التركيب من تعدد التأويل إلى أحديته بمجرد التصريح بالاسم الذي ناب عنه الضمير في موضع من مواضع ذلك التركيب»[٤].

---

(١) البسيط في شرح جمل الزجاجي، لابن أبي الربيع ت (٦٨٨) تحقيق: د/ عياد بن عبيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي - بيروت ط الأولى ١٤٠٧، ١/ ٣٠٣.

(٢) الكتاب، لسيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان، ت (١٨٠)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثالثة ١٤٠٨، ٢/ ٦.

(٣) أمالي ابن الحاجب، لأبي عمرو عثمان بن الحاجب ت(٦٤٦)، تحقيق: د/ فخر صالح قدارة، دار الجيل - بيروت، بدون ط ١٤٠٩، ٢ / ٧٧٢.

(٤) قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج - التأويل - الإعجاز. د/ الهادي الجطلاوي، كلية الآداب - تونس، ط الأولى ١٩٩٨. ص ٣٢٤.

ولا شك أن الجملة أو اللفظة في النص القرآني لا تعرب منفردة كما لا تفسر كذلك، وإنما يتم ذلك بالتكامل مع ما حولها من ألفاظ وجمل وآيات قد تمتد إلى النص القرآني كله، وهو ما يسمى بالسياق اللغوي [١].

ومما يزيد عناية المعرب بتحديد الضمير ومفسره ترتب كثير من الأحكام والقضايا النحوية عليه، وذلك «أن هذه الظاهرة النحوية ظاهرة تركيبية أولاً وقبل كل شيء وليست بالأساس حالة وظائفية في التركيب بمثابة الفاعلية والمفعولية والابتداء والخبر والنعتية والحالية... فالضمير متحمل للكثير من تلك الوظائف بحسب موقعه في الجملة»[٢].

ويمكن أن يقال: إن الضمير العائد وتحديد مفسره ظاهرة نحوية تركيبية أسهمت - في اللغة عامة وفي القرآن خاصة - في إكساب التركيب بدافع الموضوعية أو الذاتية في التوجيه معاني متعددة قد تكون مرادة وقد يكون المراد منها واحداً بل قد يكون مراد النص غير ما وجهه المفسر أو المعرب الذي رأى فيه ما يحب أن يراه ولكنه قد يعسر عليه أن يقيم الدليل الواضح على ما يحب أن يرى في النص بالاحتكام إلى القواعد اللغوية المشتركة اللهم إلا إذا ما اقترح في شأنها من الانزياح والمراجعة ما يسمح بتطويع القواعد للمقاصد[٣].

ولقد حاول النحويون وضع بعض الضوابط والقواعد التي تحكم هذه الظاهرة وتحدّ من إشكالها، مع أن المتتبع لكتب المتقدمين منهم لا يجد هذه الضوابط والقواعد مجتمعة في باب الضمير بوضوح وتقعيد على عادة النحويين في إحكام الظواهر النحوية في أبوابها بصورة دقيقة محكمة

---

(١) ينظر: دور السياق في تقدير مرجع الضمير في الدراسات اللغوية والقرآنية، د/ محمد أحمد خضير، العدد الأول من مجلة علوم اللغة، المجلد الثاني ١٩٩٩، دار غريب - القاهرة، ص ٧٠.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣٢٤.

(٣) ينظر: المصدر السابق ص ٣٢٧.

متأثرة في بعض جوانبها بتقنين المنطق، وإنما يجد الحديث عن هذه الظاهرة متفرقا في أبواب ومسائل متعددة لا يُقَرِّبها إلا الاستقراء لتلك الأبواب، وهذا مظهر من مظاهر تحمل الضمير لكثير من وظائف التعبير والكلام المركب وارتباط اللفظ بالمعنى من خلاله.

وقد حاول المتأخرون منهم أن يجمعوا شيئاً من هذه الضوابط في باب الضمير، كما فعل ابن مالك وأبو حيان وغيرهما(١).

كما أنه قد سجلت بعض المحاولات في التأليف المستقل في الضمائر في وقت مبكر حيث ذكر الزركشي وغيره أن ابن الأنباري قد صنّف في بيان الضمائر الواقعة في القرآن في مجلدين(٢). كما ذكر ابن النديم في الفهرست في مسرد الكتب المؤلفة حول القرآن الكريم «الكتب المؤلفة في الهاءات ورجوعها: كتاب أبي عمرو الدوري»(٣).

كما قامت دراسات جامعية متخصصة في النحو تعنى بالضمير ومرجعه في القرآن الكريم وغيره (٤).

---

(١) ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي ت (٧٤٥)، تحقيق: د/ رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط الأولى ١٤١٨، في ٢/ ٩٤١، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ٢٤- ٤٢، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي ١/ ٢٤٤-٢٤٧، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣، ج١، ص ٧.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن، تأليف: الإمام بدر الدين محمد بن عبد اللّه الزركشي ت (٧٩٤)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة- بيروت، ط الثانية١٣٩١، في ٤/ ٢٤، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي ١/ ٢٤٤.

(٣) الفهرست لابن النديم ص ٤٠.

(٤) من تلك الدراسات المتخصصة:

أ - مرجع الضمير في القرآن الكريم: مواضعه، وأحكامه، وأثره في المعنى والأسلوب، د/ محمد حسنين صبرة، كلية دار العلوم ١٤١٢.

ب - دور السياق في تقدير مرجع الضمير في الدراسات اللغوية والقرآنية، د/ محمد أحمد خضير، مجلة علوم اللغة، المجلد الثاني، العدد الأول ١٩٩٩.

ج - الضمائر العائدة في اللغة العربية - دراسة تركيبية دلالية - الحسن السعيدي، دبلوم الدراسات العليا - كلية الآداب، فاس بالمغرب، ١٩٩١، (دليل الأطروحات والرسائل=

ومن تلك الضوابط التي ذكرت في تناول ظاهرة الإضمار ما يلي:

١ - أن ضمير المتكلم وضمير المخاطب تفسرهما المشاهدة المقارنة للفظ. أما ضمير الغائب فقد عوضوا فَقْدَهُ المشاهدة بتقديم المفسر.

٢ - أن الأصل في هذا المفسِّر أن يتقدم على الضمير لفظاً أو مرتبة، أو لفظاً ومرتبة، ولا يتأخر عنه لفظاً ومرتبة إلا في مسائل محددة غير قياسية[(١)].

٣ - إذا تقدم على الضمير اسمان مستويان في الإسناد كان الضمير عائداً على الأقرب ولا يصرف إلى غيره إلا بدليل[(٢)]. فعودة الضمير «على أقرب مذكور أولى من أن يعود على أبعد مذكور»[(٣)].

٤ - توحيد مرجع الضمائر المتجاورة، بكون الضميرين إذا تعاقبا وتلاصقا وجب عودهما على شيء واحد[(٤)].

٥ - أن مفسر الضمير لا يجب كونه لفظاً معيناً بل يجوز «أن يعود على ما يتضمنه اللفظ المتقدم»[(٥)].

= الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب، ١٩٦١-١٩٩٤، أشرف عليه: عمر أفا، منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٦.

د - الضمائر في اللغة العربية، محمد حفيظ، كلية الآداب مكناس، المغرب، ١٩٩٣.

(١) ينظر: البسيط لابن أبي الربيع ١/ ٣٠٣، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٤١.

(٢) ينظر: شرح التسهيل لجمال الدين ابن مالك ت (٦٧٢)، تحقيق: د/ عبد الرحمن السيد ود/ محمد بدوي مختون، دار هجر - القاهرة، ط الأولى ١٤١٠، ١/ ١٥٧. وشرح الرضي كافية ابن الحاجب، محمد بن الحسن الاستراباذي المعروف بالرضي ت (٦٨٦) تحقيق: د/ حسن الحفظي ود/ يحيى بشير، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود ط الأولى ١٤١٤، ٢/ ٤٠٤، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٠.

(٣) شرح المقدمة الجزولية الكبير، لأبي علي الشلوبين ت (٦٥٤)، تحقيق: د/ تركي بن سهو العتيبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثانية١٤١٤. ١/ ٢٩٥.

(٤) ينظر: التفسير الكبير للرازي (أو مفاتيح الغيب)، للفخر الرازي ت (٦٠٤)، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤٢١، ١٩ / ١٢٩، ١٣٠، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٥.

(٥) البسيط لابن أبي الربيع ١/ ٣٠٣، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٥.

٦ - أن إعادة الضمير على منطوق به أولى من عودته على مضمن ومفهوم من اللفظ السابق[١].

٧ - أنه قد يسدّ مسدّ الضمير أشياء أخرى تقوم مقامه، منها: اسم الإشارة، والألف واللام، والاسم الظاهر «بأن يكون المقام يقتضي الإضمار فيعدل عنه إلى الظاهر»، لغرض بلاغي أو معنوي [٢].

ومع دقة هذه الضوابط وإحكام هذه المعايير إلا أن ذلك لم يك مطرداً اطراداً حاسماً في تحديد مرجع الضمير ومفسره، ولم ينه إشكال هذه الظاهرة بصورة قاطعة بدليل ما سيوقف عليه - بإذن اللّه - من خلال التوجيهات الإعرابية المتباينة في تحديد مرجع الضمير في تأثر عقدي مشهود.

وسبب ذلك - في نظري - أن النحويين لم يحتكموا في ضبط هذه المسألة إلى المعايير اللفظية الصناعية فحسب، بل أتاحوا الاحتكام إلى القرائن المعنوية في تفسير الضمير، بنحو قولهم: «ويجوز مع القرينة أن يكون للأبعد»[٣]. بل تكاد تكون هي الأقوى في الاعتبار عند التطبيق. ومن هنا يأتي التباين في تحديد هذا المفسر، لأن القرينة والدليل والسياق قوالب معنوية فضفاضة تصوغها اعتبارات مختلفة باختلاف مصادر التفسير والتأويل ومناهجهما.

ولهذا نجد أن المعربين قد «اختلفوا حول المرجع باختلافهم حول المعنى، وتعددت المراجع للضمير الواحد حسب فهم النحاة للمعنى... وقد يذكر اسمان في السياق اللغوي ويعود الضمير إلى أحدهما وهنا يلجأ النحاة والمفسرون إلى تفسيرات نحوية وأخرى دلالية في تحديد مرجع الضمير وقد تجرهم تلك التفسيرات الدلالية إلى اللجوء إلى ظروف خارج

(١) ينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ١/ ٢٩٥، والبسيط١/ ١٨٥.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٨. وينظر: المرجع نفسه في ٢/ ٤٨٢-٥٠١.

(٣) التفسير الكبير ١٩/ ١٢٩.

النص القرآني هي سياق الحال فيحكمونها في تحديد المرجع»[١].

وتجيء هذه الظاهرة لتمثل مع ظواهر أخرى توهيناً لدعوى غياب عنصر المعنى في الصناعة النحوية، وأنها ليست إلا قواعد مجردة وأطراً لفظية جافة، «تهتم ببيان الأحوال المختلفة للفظ من رفع أو نصب من غير فطنة لما يتبع هذه الأوجه من أثر في المعنى»[٢]. فهي برهان قاطع ودليل ساطع على أن الأحكام النحوية معايير وأسس تقوم على ربط أجزاء التراكيب الكلامية وفق مقتضيات المعاني ودلالة السياق. فـ«دراسة النحو بهذا المعنى دراسة تحليل وبيان وكشف لظواهر مرتبطة ارتباطاً وثيقا بالمعنى، فهي لا تنفك عنه ؛ لأنها جاءت نتيجة لمبدأ مهم، وهو عدم الإخلال بالمعنى المراد»[٣].

ومع أن الضمائر بقيت محل تنازع واختلاف إلا أنها أيضا يمكن أن نعدها - من وجهة نظري - ميدان إبداع وإعجاز ؛ لكونها - كما سبق - ملبسة باعتبار حقائق مدلولها بصحة إطلاقها على المختلفات وإمكان رجوع الضمير إلى أكثر من اسم ظاهر سابق، ومن هنا يختلف توجيه المعاني وتوضيحها حسب تحديد الاسم الظاهر الذي يومئ إليه الاسم المضمر.

ذلك «أن الخطاب الفنّي يطلب الإبداع في القول والطرافة في التعبير، ويشكّل الكلام على غير ما جرى به المألوف، فيكون ذلك الانزياح اللغوي مدخلاً إلى اختلاف التلقي. وذلك الاختلاف مآل حتمي لكلّ كتابة فنية مهما كان مستواها وسبب من أسباب خلود النصّ يتجدد بتجدد القراءة»[٤].

---

(١) دور السياق في تقدير مرجع الضمير في الدراسات اللغوية والقرآنية ص ٩٦.

(٢) إحياء النحو، لإبراهيم مصطفى، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة ط الثانية ١٤١٣، ص ٨.

(٣) ظاهرة التخفيف في النحو العربي، د/ أحمد عفيفي، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة، ط الأولى ١٤١٧. ص ٢٧٥.

(٤) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣٢٥.

كما لا ريب أنه يحصل «من وراء هذه الظاهرة غرض بلاغي، وهو تعجيز هؤلاء الذين نزل فيهم القرآن أن يأتوا بمثله، وفيه ثراء للأسلوب، فقد وصلت أوجه التعدد إلى أربعة وخمسة أوجه».[١]

قال الشيخ عبد الخالق عضيمة رحمه الله: «أسلوب القرآن معجز لا يستطيع أحد أن يحيط بكل مراميه ومقاصده فاحتمل كثيراً من المعاني وكثيراً من الوجوه ومن ذلك صلاحية ضمير الغائب لأن يعود على أشياء متنوعة سبقته، وقع في القرآن كثيراً جداً»[٢].

ولئن كان الاختلاف في ذلك سائغاً في بعض صوره، «فإن منه في بعض المواضع ما كان محل جدل، إما لأن الشارح يستغل هذه الظاهرة النحوية ليؤكد موقفاً عقائدياً خفياً»[٣]، أو لأن تأويل الكلام أصبح بعيداً بتحديد الاسم المفسر ومرجع الضمير.

والمتتبع للتوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم يجد ظاهرة توظيف الضمير ومفسره لخدمة المنطلقات العقدية شاهدة على تحكيم المعطيات الخارجية والقرائن المعنوية في ذلك بصورة سائغة أحياناً ومرفوضة في أحيان كثيرة.

ومن تلك التوجيهات التي تنشط في تفسير الضمير وتحديد المراد منه دون أدنى ملابسة أو قرينة لفظية أو معنوية تقبل النظر تلك التأويلات الباطنية البعيدة عن كل المعايير اللفظية والثوابت النقلية، كتأويل الشيعة لكثير من ضمائر القرآن وفقاً لمعتقدهم في القرآن بأنه «له ظاهر وبواطن كثيرة وأن علم جميع القرآن عند الأئمة، سواء في ذلك ما يتعلق بالظواهر

---

(١) مرجع الضمير في القرآن الكريم، مواضعه، وأحكامه، وأثره في المعنى والأسلوب، تأليف: د/ محمد حسنين صبرة، دار الهاني للطباعة - شبرا، ١٤١٢، ص ٥٦.

(٢) دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد بن عبد الخالق عضيمه، دار الحديث - القاهرة بدون ط وتاريخ ق٣ج١/٨، ٨٠.

(٣) كتاب قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣٢٦.

وما يتعلق بالبواطن، وحجروا على العقول فمنعوا الناس من القول في القرآن بغير سماع من أئمتهم، وراحوا ثانياً يدعون أن القرآن وارد كله أو جله في أئمتهم ومواليهم، وفي أعدائهم ومخالفيهم كذلك»[١]. ونجم عن هذه النظرة للقرآن أن وجدوا فيه مجالاً رحباً يتسع لكل ما يشاءونه ويمليه عليهم الهوى وتزينه لهم العقيدة. ومن أسهل تلك القنوات التي يعبرون من خلالها إلى غايتهم هي الضمائر في القرآن الكريم وذلك بتوجيهها في أوجه الكمال والثناء إلى أئمتهم وفي أوجه النقص إلى مخالفيهم من الصحابة وأمهات المؤمنين.

ولقد كان هذا المنحى عند مفسريهم بصورة تكاد تكون شاملة لكل القرآن عند بعض غلاتهم. كما في تفسير العياشي وتفسير القمي وتفسير البرهان للبحراني وتفسير الصافي وغيرها[٢]، بل حتى أولئك الذين يوصفون بالاعتدال منهم قد فسروا الضمير تفسيراً بعيداً عن المعايير النحوية والأسلوبية. فهذا أبو علي الطبرسي المفسّر المقدَّم عند الإمامية منهم والذي يصفه بعض المعاصرين بالاعتدال[٣] ينهج في تفسير بعض

---

(١) التفسير والمفسرون د/ محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة - القاهرة، ط السابعة ١٤٢١. ٢/ ٢٢.

(٢) ينظر: كتاب مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، د/ ناصر بن عبد الله القفاري، دار طيبة - الرياض ط الثالثة ١٤١٤، ١/ ٢١٤.

(٣) ينظر: التفسير والمفسرون ٢/ ٧٨، ومسألة التقريب ١/ ٢٤٣. ويرى بعض من تتبع تفسير الطبرسي «أن الرجل رافضي إمامي متعصب لمذهب أصحابه، وقد بين في مقدمة تفسيره أنه ألف تفسيره لنصرة عقائد الإمامية والتدليل على صحتها، فهو إمامي قح، إلا أنه يعرض مسائل الرفض بطرف خفي، ويفرقها غالباً في غير مظانها، كي لا يتفطن له» (كشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي، رسالة مقدمة لنيل الشهادة العالمية، إعداد: أحمد طاهر أويس، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، عام ١٤٠٨ص ٤٢٦. ويقول آخر: «إذاً فالطبرسي لم يخرج عن موكب علماء الشيعة في خدمة القرآن الكريم بطريقتهم الخاصة بهم. . .والطبرسي لبنة من لبنات البناء الشيعي». (التأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دراسة مقارنة) حسين كمال الشامي ص ٢١٠. ويقول: «والطبرسي كمفسّر شيعي ملتزم بمبادئ الشيعة والتشيّع، لا يحاول أن يتناساها بأي شكل من الأشكال «المرجع السابق ص ٥٦١.

الضمائر منهجاً بعيداً مصطبغاً بالعقيدة الباطنية لدى الرافضة(١).

ولهذا فإن البحث في تحليله لظاهرة الضمير وتفسيرها في ضوء التأثر العقدي سيضرب صفحاً عن هذا النوع من التوجيهات لأنها ليست من النحو والإعراب بشيء وإنما هي «تأويلات باطنية لآيات القرآن، لا تتصل بمدلولات الألفاظ، ولا بمفهومها ولا بالسياق القرآني»(٢).

وسيقف البحث بالتحليل والتقويم في الصفحات الآتية عند التوجيهات التي أخذت باعتبارها المعيار النحوي في هذا التفسير للضمير إن تطابقاً مع هذا المعيار وإن التماساً لأدنى ملابسة.



---

(١) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، من أكابر علماء الإمامية في القرن السادس ت(٥٤٨)، دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون ط وتاريخ. ينظر في تفسيره قوله تعالى ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾[الأعراف ٧/ ٤٤] في ٨/ ٦٣، وتفسير قوله تعالى ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۝﴾ [الزخرف٤٣/ ٢٨] في٢٥/ ٧٩، وتفسير قوله تعالى ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيئَتْ وُجُوهُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾[الملك ٦٧/ ٢٧] في ٢٩/ ١٨ ذكر أنها رويت في علي رضي الله عنه وفي من خالفوه، وغير ذلك من النماذج، وينظر: كشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي ص ٨٥، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٧، ٣٠١.

(٢) مسألة التقريب ١/ ٢١٤.

المسألة الأولى

١ - قال اللّه تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [البقرة ٢ / ٢٥٨].

التوجيه الإعرابي:

اتصل ضمير الغائب المنصوب في الفعل (آتاه)، وقد سبق باسمين يصح إسناد الفعل إليهما، أحدهما: الفاعل المستتر في ﴿حَآجَّ﴾ الذي يعود إلى الاسم الموصول ﴿ٱلَّذِى﴾، والآخر: المفعول به الاسم العلم ﴿إِبْرَٰهِـۧمَ﴾، وكلاهما صالح لعودة الضمير إليه، ولهذا اختلف في تحديد مرجع الضمير فيهما على النحو الآتي:

يرى جمهور المعربين والمفسرين أن الضمير راجع إلى الفاعل المستتر العائد إلى الاسم الموصول (الذي) والمعنى: «ألم تر يا محمد بقلبك إلى الذي حاج إبراهيم؟ يعني الذي خاصم إبراهيم نبي الله ﷺ في ربه (أن آتاه اللّه الملك) يعني بذلك: حاجّه فخاصمه في ربه؛ لأن اللّه آتاه الملك».[١] «أي آتى الكافر الملك»[٢].

---

(١) تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ت (٣١٠)، تحقيق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤٢١، ٣/ ٣٠.

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ت (٣١١) تحقيق: د/ عبد الجليل عبده شلبي، دار الوليد - جدة ط الأولى ١٤١٤، ١/ ٣٤٠.

قال الزجاج: «وهذا الذي عليه أهل التفسير وعليه يصح المعنى»[(١)]. وقد اقتصر عليه الطبري[(٢)] وابن كثير[(٣)] وحافظ الحكمي[(٤)]، ورجحه غيرهم[(٥)].

واختار بعض المفسرين عودة الضمير إلى المفعول به (إبراهيم)، يعني أن اللَّه تعالى آتى إبراهيم عليه السلام الملك.

وهذا اختيار المهدوي[(٦)] والباقولي[(٧)]، ....

(١) المصدر السابق ١/ ٣٤٠.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٣٠.

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير ت (٧٧٤)، دار الحديث - القاهرة، ط السادسة ١٤٣، في ١/ ٢٩٦.

(٤) ينظر: معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، للشيخ حافظ الحكمي ت (١٣٧٧) تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم - الدمام، ط الأولى ١٤١٨، في ١/ ١٠٧.

(٥) ينظر: معاني القرآن للزجاج ١/ ٣٤٠، والتفسير الكبير للرازي ٧/ ٢٠، والتبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري ت (٦١٦)، تحقيق: علي محمد البجاوي، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون ط وتاريخ، في ١/ ٢٠٦، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي ت (٥٤٦) تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العملية - بيروت ط الأولى ١٤١٣، في ١/ ٣٤٥. وتفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) للإمام عبد اللَّه بن أحمد النسفي ت (٧١٠) تحقيق: مروان محمد الشعار، دار النفائس - بيروت ط الأولى ١٤١٦، في ١/ ٢٠٠، والبحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي ت (٧٤٥) تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وآخرين، دار الكتب العليمة - بيروت، ط الأولى ١٤١٣، في٢/ ٢٩٨، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تأليف أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي ت (٧٥٦) تحقيق: د/ أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، ط الأولى ١٤٠٨، في ٢/ ٥٥٠، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (عناية القاضي وكفاية الراضي) للقاضي شهاب الدين الخفاجي ت (١٠٦٩)، ضبط: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٧، في ٢/ ٥٨٤، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام لمنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي ت ١٣٧٦، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٢١، في ص ١١٠.

(٦) ينظر: المحرر الوجيز ١/ ٣٤٦، والبحر المحيط ٢/ ٢٩٨.

(٧) ينظر: كشف المشكلات وإيضاح المعضلات لجامع العلوم الباقولي - (٥٤٣) تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، مجمع اللغة العربية - دمشق، ط الأولى ١٤١٥، في ١/ ١٨١.

وينسب إلى المعتزلة [١]، وهو رأي الشيعة الإمامية[٢].

الأثر العقدي:

لقد تحكمت الخلفية العقدية في مراعاة المعنى الذي يؤديه تحديد مرجع الضمير في هذه الآية، فالجمهور من أهل السنة ومن وافقهم رجحوا عودته على فاعل ﴿حَآجَّ﴾ الضمير العائد إلى اسم الموصول ﴿ٱلَّذِى﴾ على اعتبار أن اللّٰه قد آتى الكافر الملك. وهذا غير ممتنع عندهم، لأنه سبحانه أعلم بوجه الحكمة من ذلك. ومع ذلك فلا يمنعون من عودته إلى ﴿إِبْرَٰهِيمُ﴾ لاستقامة المعنيين عندهم، وإنما المسألة مبناها على الترجيح.

أما المعتزلة والإمامية فلهم فيها مسلكان:

أحدهما: إيجاب عودته إلى المفعول به وهو ﴿إِبْرَٰهِيمَ﴾، ومنع عودته إلى الكافر؛ لأنه سبحانه لا يجوز عليه - عندهم - أن يؤتي الكفار الملك بكونه «تمليك الأمر والنهي وتدبير أمور الناس وإيجاب الطاعة على الخلق»[٣].

وثانيهما: جواز عودته إلى فاعل ﴿حَآجَّ﴾ الضمير العائد إلى اسم الموصول وتفسير إتيان الملك بما غلب به وتسلط من المال والخدم، فالتغليب والتسليط فعله لا فعل اللّٰه عندهم[٤]. والملك هنا «هو نعيم

(١) ينظر: البحر المحيط ٢/ ٢٩٨، وتفسير النسفي ١/ ٢٠٠، والدر المصون ٢/ ٥٥١، و حاشية الشهاب ٢/ ٥٨٤.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن، تأليف: شيخ الطائفة الاثني عشرية أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ت(٤٦٠) تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون ط وتاريخ، في ٢/ ٣١٦، ومجمع البيان للطبرسي ٣/ ٣١٢.

(٣) مجمع البيان للطبرسي ٣/ ٣١٢.

(٤) ينظر: التبيان للطوسي ٢/ ٣١٧، والكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: جار اللّٰه محمود بن عمر الزمخشري ت (٥٣٨)، دار المعرفة - بيروت بدون ط وتاريخ، في١/ ١٥٦.

الدنيا وسعة المال».(١)

وينطلق المعتزلة ومن تأثر بهم من الشيعة(٢) في كلا المسلكين من قاعدة الصلاح والأصلح التي يوجبون فيها على اللّٰه رعاية مصالح العباد والحكمة في كل فعل من أفعاله وهو ما يسمونه العدل (٣).

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «اعلم أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحسن، لما بيناه من الدلالة على أنه لا يفعل القبيح، وبينا أن الفعل الذي لا مدخل له في الحسن والقبح لا يصح عليه تعالى، فإذن يجب في كل أفعاله أنه حسن»(٤).

ويكشف الطبرسي الشيعي عن التأثير العقدي في توجيه الضمير إلى إبراهيم عليه السلام في الآية السابقة بقوله: «فأما الملك بتمليك الأمر والنهي وتدبير أمور الناس وإيجاب الطاعة على الخلق فلا يجوز أن يؤتيه اللّٰه إلا

---

(١) مجمع البيان للطبرسي ٣/ ٣١٢.

(٢) ينظر في تأثير المعتزلة في الشيعة: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٩١، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٥٥، ومنهاج السنة لابن تيمية ١/ ٧٠، وتأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، تأليف عبد اللطيف عبد القادر الحفظي، دار الأندلس الخضراء - جدة، ط الأولى ١٤٢١، ص٣٩٠.

(٣) ينظر: فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار ص ٣٤٨، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبار ت (٤١٥)، تحقيق: مصطفى السقا، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، بدون ط ١٣٨٥، في ١٤/ ٧ - ١٨٠، وينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري ت (٣٣٠)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط ١٤١٩، في ١/ ٣١٣، وينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ت (٤٨٨)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٩، ص ١١٥، وينظر: الملل والنحل للشهرستاني ت (٥٤٨)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، بدون ط ١٤٠٠، في ١/ ٤٥. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٤٦٢- ٤٦٦، ٢/ ٣١٣، والمعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد بن عبد اللّٰه المعتق، مكتبة الرشد - الرياض، ط الثالثة ١٤١٧، ص ١٩٧.

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٤/ ٥٣، وينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له ص ١٤٤-١٤٨.

من يعلم أنه يدعو إلى الصلاح والسداد والرشاد دون من يدعو إلى الكفر والفساد»[(١)].

بينما ينطلق جمهور أهل السنة من أتباع السلف والأشاعرةُ في توجيههم الضمير إلى الملك الكافر على وجه الترجيح لجواز أن يعطي اللّه الكافر الملك وغيره من نعيم الدنيا وأن يجعل له تسلطاً في الأمر والنهي.

فأما أهل السنة فلأنهم يرون «أن سائر ما يقدره اللّه تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فلله في ذلك حكمة أخرى»[(٢)]، وأنه سبحانه أوجب على نفسه الرحمة والنصر للمؤمنين فأو جب ذلك بنفسه على نفسه ولم يوجب ذلك مخلوق عليه، ولا يقاس بمخلوقاته بل بحكم رحمته وحكمته وعدله وفضله [(٣)].

وأما الأشاعرة وبعض المنتسبين للسنة فلأنهم ينفون الإيجاب مطلقاً

---

(١) مجمع البيان للطبرسي ٣/ ٣١٢.

(٢) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط الثانية ١٤١١، في ١/ ٤٦٣، و٦/ ٣٩٦، وينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة، ١٤١٥، في ٨/ ٩٢، وكتاب المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، للحافظ الذهبي ت (٧٤٨)، تحقيق: محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض، ١٤١٨، في ص ٤٩.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١/ ٢١٣، ٢١٤، ٢١٧، ومنهاج السنة ١/ ٤٥٣- ٤٦٦، و ٦/ ٣٦٩، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: د/ ناصر بن عبد الكريم العقل، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض، ط السابعة ١٤١٩، في ٢/ ٣٠٩. ومفتاح دار السعادة ومنشور أهل العلم والإرادة، لابن القيم، تحقيق: علي عبد الحميد، دار ابن عفان - الخبر، ط الأولى ١٤١٦، في ٢/ ١٠، وكتاب شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية ت(٧٥١)، تحقيق: عمر بن سليمان الحفيان، مكتبة العبيكان - الرياض، ط الأولى ١٤٢٠، في ٢/ ٥٠٩ وما بعدها من فصول.

وأنه لا حق لمخلوق على الخالق، فخلقه وأمره متعلق بمحض المشيئة لا يتوقف على مصلحة(١).

المناقشة:

احتج الفريق الثاني القائلون بعودة الضمير إلى (إبراهيم) بأدلة منها:

١ - دلالة اللفظ والصناعة، وهي أن الضمير يعود إلى أقرب المذكورين على الوجوب، وأقربهما هنا هو (إبراهيم).

٢ - أن إتيان إبراهيم الملك قد دلت عليه آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء ٤/ ٥٤].

٣ - أنه تعالى قال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة ٢/ ١٢٤] والملك عهد منه.

وأجاب الجمهور عن هذا الاستدلال بما يأتي:

١ - أن دلالة اللفظ والصناعة معارضة بدلالة القرينة المعنوية والتاريخية من ثبوت المحاورة المذكورة بين إبراهيم عليه السلام وملك بابل وهو نمرود بن كنعان وهو أول ملك تجبر وأحد الأربعة الذين ملكوا الدنيا، وقد ساق الطبري بسنده عدداً من الآثار عن التابعين في ذكر هذه المحاورة وتفسير الآية(٢).

---

(١) ينظر: المصادر السابقة، وأيضاً: كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر الباقلاني ت (٤٠٣)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ط الثالثة ١٤١٤، في ص ٣٨٢. وكتاب شرح المواقف، للقاضي الإيجي ت(٧٥٦) شرح: الشريف الجرجاني ت(٨١٦)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٩، في ٤/ ١٠٣، وكتاب منهج الأشاعرة في العقيدة د/ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، الدار السلفية - الكويت، ط الأولى ١٤٠٧، في ص ٤٧، وكتاب منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، تأليف: خالد بن نور، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية ط الأولى ١٤١٦، في ١/ ٣٢٥ - ٣٤٥.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٣٠ - ٣٥.

٢ - أن قوله تعالى ﴿وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ دال على حصول الملك لآل إبراهيم وليس فيها دلالة على حصول الملك لإبراهيم عليه السلام.

والحقيقة أنه بالنظر في أدلة الفريقين يظهر أن ما ذهب إليه الفريق الثاني القائل بعودة الضمير إلى إبراهيم - عليه السلام - يعتضد بالدلالة النحوية من عودة الضمير إلى أقرب مذكور، إلا أنه سبق القول بأن النحويين لم يقتصروا على هذه الدلالة مرجحة عند صلاحية الضمير لتفسيره بمفسرَين سابقين بل إنهم قد حكَّموا القرينة المعنوية في تعيين المفسّر، ومن ثمّ فإنه يتعين على المعرب أن ينتقل إلى تلك القرينة ناقدا ومحكما.

وإذا كان الأمر كذلك فإن المتأمل في اعتبارات الفريقين يجد أن أدلة الفريق الأول وهم الجمهور أقوى سنداً وتعليلاً.

وأما الجواب عن إتيان اللَّه الكافر الملك والذي يدفعه المعتزلة ومن وافقهم، فهو بأحد الوجوه الآتية:

أ - أن ذلك ضرب من الامتحان الذي يمتحن به خلقه، وهو أعلم بوجه الحكمة فيه.

ب - أن المراد بالملك هنا التمكن والقدرة والبسطة في الدنيا، والحسّ يدل على أنه قد يعطي الكافر هذا المعنى.

ج - قد يكون اللَّه أعطاه الملك حال كونه مؤمنا ثم إنه بعد ذلك كفر بالله تعالى.

د - أن في إثبات الملك للكافر إظهاراً لفضل إبراهيم عليه السلام حيث قام بالدعوة والصدع بالحق مع كون خصمه سلطاناً مهيباً.

هـ - أما مسألة الصلاح والأصلح فصحيح أنه عز وجل يفعل ما فيه صلاح العباد، ولكن ذلك ليس على سبيل يوجبه عليه غيره، وذلك لأنه لا موجب على اللَّه سبحانه وتعالى.

كما أن «سائر ما يقدره اللّٰه تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فلله في ذلك حكمة أخرى»[١].



(١) منهاج السنة، لابن تيمية ١/ ٤٦٣.

المسألة الثانية

٢ - قال اللَّه تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء ٤/ ٤٨].

التوجيه الإعرابي:

تضمن قوله (يشاء) ضميراً فاعلاً، وقد سبق باسمين صالحين في اللفظ لتفسيره، وهما: لفظ الجلالة (الله) الواقع اسماً لـ(إن)، والاسم الموصول (من) الواقع مجروراً بالحرف.

ولقد ذهب عامة المفسرين والمعربين إلى أن فاعل (يشاء) ضمير مستتر يعود إلى اسم (إن) وهو لفظ الجلالة، وأن المعنى: إن اللَّه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء اللَّه أن يغفر له[1].

وذهب بعض المعربين إلى أن فاعل (يشاء) ضمير مستتر يعود إلى اسم الموصول (من) والمعنى: إن اللَّه لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب.

وهذا توجيه الزمخشري[2]. ونسبه أبو حيان إلى المعتزلة[3].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ١٥١، ومعاني القرآن للزجاج ٢/ ٥٩، وإعراب القرآن لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس ت (٣٣٨) تحقيق: د/ زهير غازي زاهد، عالم الكتب ط الثانية ١٤٠٥، في١/ ٤٦١، وتفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، تأليف الحسين بن مسعود الفراء البغوي ت (٥١٦) تحقيق: خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار، دار المعرفة - بيروت ط الأولى ١٤٠٦، في ١/ ٤٣٩، وبدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، جمع يسرى السيد محمد، دار ابن الجوزي - الدمام ط الأولى ١٤١٤، في ٢/ ٢٣.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ٢٧٣.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٣/ ٢٨٠.

قال الزمخشري: «الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعاً موجهين إلى قوله تعالى ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ كأنه قيل: إن اللَّه لا يعفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب ونظيره قولك: إن الأمير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله»(١).

ويكشف السكوني عن التوظيف الاعتقادي في توجيه الزمخشري بقوله: «مقصوده أن ينظّر ويقابل قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء ٤/٤٨] لمن لم يتب من الشرك وأنه يغفر له إن تاب منه على القطع فإن لم يتب لم يغفر له قطعاً أصلاً، ثم أشار (إلى)(٢) أن ﴿وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ لمن تاب [...](٣) على القطع فإن لم يتب لم يغفر له أصلاً، بناء منه على مقابلة آخر الكلام لأوله فخرج له من ذلك على زعمه أنه لا يغفر لمن مات مصراً من عصاة المؤمنين وهو اعتزال ملفق من النظر إلى مواضع الكلام وتنظيره ونزول نصه ووجه دليله على تحقيقه»(٤).

الأثر العقدي:

لقد تمثل الأثر العقدي في هذين التوجيهين جلياً في تعيين مرجع الضمير، فأهل السنة من أتباع السلف وكذا الأشاعرة أعادوا الضمير إلى لفظ الجلالة وأن المشيئة والمغفرة راجعة إليه والفعلين المنفي والمثبت هما له - سبحانه - منطلقين من مبدأ أن الشرك غير مغفور ألبتة، وأن ما دونه من الكبائر مغفور لمن شاء اللَّه أن يغفر له، هذا مع عدم التوبة،

---

(١) الكشاف ١/ ٢٧٣.

(٢) زيادة يقتضيها التركيب.

(٣) كلمة غير واضحة في المخطوط ولعلها (أيضاً).

(٤) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز، لأبي علي عمر بن محمد بن خليل السكوني المغربي ت (٧١٧)، (مخطوط في دار الكتب)، في ٢/ ٢٠٩.

وأما مع التوبة فكلاهما مغفور، وهذا ما دل عليه الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ومن بعدهم وهو مقتضى لغة العرب بأن الخير يقال فيه: وعَد وعْداً، والخلف فيه مذموم، وأن الشر يقال فيه: أوعد وعيداً، والخلف فيه ممدوح مستحب؛ لأنه منع للشر أن يقع [(١)].

أما المعتزلة فقد أعادوا الضمير إلى الاسم الموصول ليتأتى لهم أن يحصروا المغفرة في التائبين منطلقين من معتقد أن مرتكب الكبيرة غير التائب منها لا يغفر اللّه له في الآخرة وأنه في الدنيا في منزلة بين الإيمان والكفر. فهم «يظنون التسوية بين الشرك وبين ما دونه من الكبائر في أن كل واحد من النوعين لا يغفر بدون التوبة ولا يشاء اللّه أن يغفرهما إلا للتائبين»[(٢)].

قال أبو القاسم البلخي: «وأجمعوا - أي المعتزلة - أنه ﷻ لا يغفر لمرتكبي الكبائر إلا بالتوبة، وهذا هو القول بالوعيد»[(٣)].

وقال القاضي عبدالجبار: «ولا خلاف بينهم - أي المعتزلة- في أن مرتكب الكبائر من أهل النار، وأن من يدخل النار يكون مخلداً فيها كالكافر، وإن كان حاله في العقاب دونه»[(٤)].

---

(١) ينظر: الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري ت (٣٢٤) تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان - دمشق ط الرابعة ١٤٢٠، ص١٦٢، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث، تأليف: أبي عثمان إسماعيل الصابوني ت (٤٤٩)، تحقيق: د/ ناصر الجديع، دار العاصمة - الرياض ط الثانية ١٤١٩، في ص ٢٦٧، والحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إملاء: الحافظ قوام السنة أبي القاسم الأصبهاني ت (٥٣٥) تحقيق: محمد بن محمود أبو رحيم ومحمد بن ربيع بن هادي المدخلي، دار الراية - الرياض ط الأولى ١٤١١، في ٢/ ٧١، والإيمان الأوسط لابن تيمية ص ٣٠، وشرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تأليف: ابن أبي العز الحنفي - (٧٩٢)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض، ١٤١٨، في ص ٣٥٩.

(٢) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ابن المنير الاسكندري ت (٦٨٣)، حاشية على الكشاف للزمخشري، دار المعرفة - بيروت، بدون ط وت، في١/ ٢٧٣.

(٣) مقالات الإسلاميين (باب ذكر المعتزلة) ضمن كتاب فضل الاعتزال ص ٦٤.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٣٥٠.

ولقد حمل بعضهم الآية على ظاهرها دون تقدير، ولكنهم يخصصون (ما) الموصولة في قوله ﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ على أنه للصغائر ولا تدخل الكبائر فيها، أو ما يقع منه التوبة(١).

ويتوافق هذان التوجيهان عند المعتزلة مع أحد أصولهم الخمسة وهو الوعد والوعيد اللذان أو جبوا على اللّه أن يحققهما في كل من وجههما إليه. وعليه فلا تتوجه المشيئة في الآية إلى اللّه، لأنه لا يجوز عليه أن يخلف وعده أو وعيده، كما لا يجوز أن يغفر لأحد دون آخر؛ لأن ذلك فيه محاباة وميل مما لا يجوز على اللّه، ومن هنا فإن المشيئة تصرف إلى غير اللّه، أو تصرف المغفرة إلى غير الكبائر (٢).

المناقشة:

إن إعادة الضمير إلى لفظ الجلالة على أنه هو فاعل (يشاء) كما هو توجيه الجمهور هو الأرجح للأدلة النحوية والمعنوية، ومنها:

١ - أنه ظاهر الآية ونصها، بخلاف ما نلحظه في التوجيه الآخر الذي انتصر له الزمخشري ولجأ فيه إلى تركيب بعيد عن ظاهر الآية لما رآها «غير ظاهرة في تقدير مذهبه الاعتزالي فأراد تطويعها له وتفسيرها حسب عقيدته عن طريق النحو فجعل الفعلين في الآية (لا

---

(١) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٥٤، ومجمع البيان للطبرسي ٥/ ١٢٤.

(٢) ينظر رأي المعتزلة في: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٩، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٥٣- ١٥٦، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد ت (٤١٥)، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الثالثة ١٤١٦، ص ٦١١، ٦٦٦، ومتشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص ١٧٩، والفَرْق بين الفِرَق، تأليف: عبد القاهر البغدادي ت (٤٢٩)، تعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة - بيروت، ط الثالثة ١٤٢١، في ص ١١٣، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري ت (٥٤٨)، دار الفكر، بدون ط و١٤٠٠، في ٣/ ٢٢٩، والمعتزلة وأصولهم الخمسة، المعتق ص٢١١- ٢٣٤، و٢٥٦، والمعتزلة بين القديم والحديث محمد العبدة وطارق عبد الحليم، دار ابن حزم - بيروت ط الأولى ١٤١١، ص ٧٦.

يغفر) و(يغفر) مسلطين كليهما على (لمن يشاء) على أن المراد من الأول المنفي: من لم يتب، وبالثاني: من تاب، وبهذا تستوي جميع الذنوب في عدم المغفرة إلا بالتوبة... وهذا تأويل بعيد لا يدل عليه أسلوب الآية»(١).

٢ - أن ما ذكره الزمخشري من «التركيب المقدر لا يغني عن تقدير آخر للجملة، بدليل توضيحه بالعبارتين (من لم يتب) و (من تاب)»(٢). بخلاف توجيه أهل السنة الذي لا يلجئ إلى تقدير أصلاً.

٣ - أن توجيه الزمخشري فيه إضافة التوبة إلى المشيئة وهي غير مذكورة ولم يجر لها ذكر فيما سبق، ولا دليل عليها في السياق.

٤ - أن المعتزلة يرون أن التوبة هي السبب الموجب للمغفرة ولا تعلق للمشيئة، فلو كانت التوبة مرادة في الآية لوجب ذكرها،إذ كيف يسكت عما هو العمدة في الدلالة والموجب للأمر، ويذكر ما لا مدخل له على معتقدهم (٣).

قال شيخ الإسلام: «قال تعالى في كتابه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء ٤/٤٨]، فجعل ما دون ذلك الشرك معلقاً بمشيئته. ولا يجوز أن يحمل هذا على التائب، فإن التائب لا فرق في حقه بين الشرك وغيره، كما قال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر ٣٩/٥٣]، فهنا عمّم وأطلق؛ لأن المراد به التائب، وهناك خص وعلق»(٤).

---

(١) النحو وكتب التفسير، تأليف د/ إبراهيم رفيده، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع - ليبيا، ط الأولى١٩٨٠، في ١/ ٧٣٨.

(٢) (التحليل النحوي العقدي)، أحمد شيخ عبد السلام، مجلة إسلامية المعرفة عدد ١٢ ص ١٥٦.

(٣) ينظر: الانتصاف ١/ ٢٧٣.

(٤) الإيمان الأوسط، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: أبو يحيى محمود أبوسن، دار طيبة - الرياض، ط الأولى ١٤٢٢، ص ٣٠.

٥ - أن النصوص قد تواترت على أن الله يغفر ما دون الشرك من الذنوب جميعاً ومنها الكبائر لمن يشاء من خلقه ولو لم يتب صاحبها منها كما هو مذهب أهل السنة. وهذا ليس فيه إخلاف للوعد أو الوعيد ولا ميل أو محاباة لأحد دون آخر بل هو محض تفضل وامتنان وللمتفضل أن يوجه فضله لأحد دون غيره، وهو بذلك عادل حكيم، ولا يمنع نقل أو عقل من الفضل والعدل.

٦ - دلالة سبب نزول الآية، وما ورد في ذلك من أحاديث متعددة.

٧ - أن دلالة (ما) عامة على ما هو أصل وضعها اللغوي، لا تخصص إلا بدليل فهي شاملة للكبائر والصغائر بتوبة أو بدون توبة وتفيد أن الآية عامة.

٨ - «أن موضع الكلام الذي يدخله النفي والإثبات وانضم إليه الأعلى (والأدون)[1] أن يخالف الثاني الأول»[2]. فلو قال: أنا لا أدخل على الأمير إلا إذا دعاني وأدخل على من دونه إذا دعاني، لكان ركيكاً بخلاف لو قال: وأدخل على غيره وإن لم يدعني.

٩ - أن التنظير بمقابلة أول الكلام آخره إنما يرجع إليه مع عدم النص؛ لأنه كالقياس ولا قياس مع وجود النص.

١٠ - أن توجيه المعتزلة قائم على مفهوم المخالفة؛ لأن مقتضى تقديرهم: ويغفر ما دون ذلك لمن تاب فمفهومه: أنه إن لم يتب فلا غفران له، ومفهوم المخالفة ضعيف لضعف دلالته، فالمعتزلة أنفسهم لا يأخذون به وهذا تناقض منهم. ومن عمل بدلالته يشترط أن لا

(١) كذا في المطبوع، وقد قال الأزهري: «ويقال هذا رجل من دونٍ، ولا يقال: رجل دونٌ لم يتكلموا به ولم يقولوا فيه: ما أدونَه ولم يصرفوا فعله». تهذيب اللغة ١٤/ ١٨١، وقال الفيروز آبادي «ولا يقال: رجل دونٌ ولا ما أدونه». القاموس المحيط، للفيروز آبادي ت (٨١٧)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثانية ١٤٠٧، في مادة (دون) ص ١٥٤٥. فلعل صوابها (والأدنى).

(٢) مجمع البيان ٥/ ٣٢٤.

يعارضه دليل آخر وإلا بطلت دلالته ويكون ذلك الخطاب لا مفهوم له البتة، وهنا في هذه الآية قد دلت الدلائل الشرعية القطعية والعقلية على جواز الغفران لغير التائب من الكبائر، فدل على نقض هذه المفهوم. ثم إنه إن عوقب لا يخلد في النار بل يخرج بالشفاعة الثابتة بالنصوص القطعية[1]، أو بما يجعله اللّه سبباً لخروجه أو بمحض رحمته وفضله سبحانه وتعالى.



(١) ينظر: التمييز للسكوني خ ٢/ ٢١٠، ٢١٥، ٢١٩.

المسألة الثالثة

٣ - قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف ٧/ ٥٤].

وقال تعالى: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۞ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه٢٠/ ٤-٦].

التوجيه الإعرابي:

الشاهد في هاتين الآيتين وما شابههما(١) قوله ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ و﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ حيث جاء الفعل ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ بلا فاعل ظاهر. فاختلف في تعيين فاعله على أقوال(٢):

---

(١) وردت هذه الصفة في القرآن سبع مرات: في سورة الأعراف آية ٥٤، ويونس آية ٣، والرعد آية ٢، وطه آية ٥، والفرقان ٥٩، والسجدة ٤، والحديد ٤.

(٢) ينظر: معاني القرآن، صنعة الأخفش الأوسط ت (٢١٥) تحقيق: د/ فائز فارس، دار البشير ط الثالثة ١٤٠١، في ١/ ٥٥، وبحر العلوم (تفسير السمرقندي)، لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي ت(٣٧٥)، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٣، في ١/ ٥٤٥، ومجمع البيان للطبرسي ٨/ ٧٤، والتبيان للعكبري ٢/ ٨٨٥، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ت(٦٧١)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت ط الرابعة ١٤٢٢، في ٧/ ١٩٦، والبحر المحيط ٤/ ٣١٠، والدر المصون ٥/ ٣٤٠، و ٨/ ١٣، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني تأليف: محمود الآلوسي ت(١٢٧٠)، تعليق: محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط الأولى ١٤٢٠، في ٨/ ٥١٩، ١٦/ ٦٢٢- ٦٣٢.

١ - أن الفاعل ضمير غائب مستتر يعود على خبر ﴿أنّ﴾، وهو لفظ الجلالة ﴿ٱللَّهُ﴾ في آية الأعراف، وعلى المبتدأ أو خبر المبتدأ المحذوف﴿ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ في آية طه.

وهذا توجيه جمهور المعربين والمفسرين على اختلافٍ بينهم في تفسير الاستواء وحقيقة نسبته إلى الله.

٢ - أن الفاعل ضمير مستتر يعود على ما فعله اللَّه في العرش وسماه استواء.

وهذا مؤدّى رأي أبي الحسن الأشعري رحمه الله[1].

قال البيهقي: «وذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن اللَّه تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلاً سمّاه استواء كما فعل في غيره فعلاً سماه رزقاً ونعمةً أو غيرهما من أفعاله. ثم لم يكيّف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ و(ثم) للتراخي، والتراخي إنما يكون في الأفعال، وأفعال اللَّه توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة»[2].

٣ - أن الفاعل ضمير غائب مستتر يعود على مصدر متصيد من الفعل (خلق) أي: استوى خلقه أو أمره.

وممن قال به هود بن محكّم الهواري من الخوارج الإباضية[3].

٤ - أن الفاعل في آية طه (ما) الموصولة في الآية بعدها، أي: استوى له الذي في السموات، فـ(الرحمن) مبتدأ والجار والمجرور متعلق

---

(١) ينظر: الأسماء والصفات، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت (٤٥٨)، دار الكتب العلمية- بيروت بدون ط ولا تاريخ ص ٥١٧.

(٢) الأسماء والصفات ص ٥١٧.

(٣) ينظر: تفسير كتاب اللَّه العزيز، تأليف هود بن محكّم الهوّاري من علماء القرن الثالث، تحقيق: بالحاج بن سعيد شريفي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٩٩٠، في ٣/ ٣٣.

بمحذوف خبر المبتدأ. و(استوى له ما في السموات) جملة جديدة خبر ثان.

وقد نسبه أبو البقاء العكبري إلى بعض الغلاة هرباً من إثبات الاستواء لله[(١)].

٥ - أن آية طه مشتملة على جملتين اسميتين: الأولى: تتكون من مبتدأ وجملة فعلية هي الخبر: وهي تصف الرحمن بالعلو. والأخرى: تتكون أيضاً من مبتدأ وجملة فعليه هي الخبر، وهي تصف العرش بالاستواء، وتركيب الكلام على ذلك يكون: (الرحمنُ علا) من العلو. ثم يستأنف: (العرشُ استوى). «فجعل (علا) فعلاً لا حرفاً»[(٢)].

وقد نسبه البيهقي إلى أحمد بن أبي داود[(٣)]، كما نسبه الحافظ قوّام السنة الأصبهاني إلى الأشعرية[(٤)]، ونقله عنه ابن القيم [(٥)]. كما نقله الزركشي عن إسماعيل الضرير[(٦)].

الأثر العقدي:

لقد أسهم الاختلاف العقدي في باب صفة الاستواء في اختلاف

---

(١) ينظر: التبيان للعكبري ٢ / ٨٨٥، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١.

(٣) ينظر: الأسماء والصفات ص ٥٢٣. ولم أهتد إلى معرفة أحمد بن أبي داود هذا، ولعله أحمد بن أبي دؤاد رأس المعتزلة، ثم لحقه التصحيف.

(٤) ينظر: الحجة في بيان المحجة ٢/ ١١٠.

(٥) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ت (٧٥١) تحقيق: د/ عواد عبد اللّه المعتق، مطابع الفرزدق - الرياض ط الأولى ١٤٠٨، ص ١٨١. وهي في الصواعق المرسلة ١/ ٢١٨ بلا نسبة معينة.

(٦) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١. وإسماعيل الضرير هو أبو غالب النحوي الإسكافي ت (٤٤٨) ولم أهتد إلى معرفة مذهبه العقدي، ولم أجده في طبقات المعتزلة. ينظر: ترجمته في: إنباه الرواة على أنباه النحاة ١/ ٢٣٣، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي ١/ ٤٥٤.

التوجيه الإعرابي في هاتين الآيتين وأمثالهما وذلك على النحو التالي:

أولاً: أهل السنة من أتباع السلف ومتقدمي الأشعرية يثبتون صفة الاستواء لله استواء حقيقياً على ما يليق بجلاله وعظمته من غير تمثيل ولا تكييف ومن غير تحريف ولا تعطيل على ما هو ثابت بنصوص الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ومن بعدهم ودلالة الفطرة والعقل، وهي من صفاته الفعلية المتعلقة بمشيئته وإرادته. وتوجيه الآية على هذا القول كما يلي(١):-

أ - أن الاستواء على أصل وضعه اللغوي بمعنى العلو والاستقرار دون تضمينه معنى آخر.

ب - أن إسناده إلى الله على ظاهره حقيقة في هذه الآيات، ففاعل (استوى) فيها ضمير يعود إلى قوله (الله) في آية الأعراف، وإلى قوله (الرحمن) في آية طه.

---

(١) ينظر: كتاب الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل - طبعة دار الإفتاء - الرياض، ص ٥٠، والاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تأليف الإمام ابن قتيبة ت (٢٧٦)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٥، ص ٣٦- ٣٧، وتأويل مختلف الحديث، تأليف: أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ت (٢٧٦)، تحقيق إسماعيل الأسعردي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٥، ص ٢١٥، والرد على الجهمية، للإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي ت(٢٨٠)، تعليق: بدر البدر، دار ابن الأثير - الكويت ط الثانية ١٤١٦، ص ٣٢، ٤٠، وتفسير الطبري ١/ ٢١٩، وكتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، تأليف محمد بن إسحاق بن خزيمة ت(٣١١)، تعليق: محمد بن خليل هراس، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣، ص ١٠١، والرسالة الوافية لأبي عمرو الداني ص ٥٢، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تأليف: أبي القاسم اللالكائي ت (٤١٨)، تحقيق: د/ أحمد سعدان حمدان، دار طيبة - الرياض بدون ط وتاريخ، في ٣/ ٣٨٧- ٤٠٢، وبيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تصحيح: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة - مكة ط الأولى ١٣٩٢، ٢/ ٩ وما بعدها، والتمهيد لابن عبد البر ٦/ ١٢٤، ومجموع الفتاوى ٥/ ٥٢٣، والتسعينية، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨)، تحقيق: د/ محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف - الرياض، ط الأولى ١٤٢٠، في ٢/ ٥٦٠، ومختصر العلو للعلي الغفار، تأليف: الحافظ شمس الدين الذهبي ت (٧٤٨)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط الثانية ١٤١٢، ص ٧٩ وما بعدها.

ثانياً: مذهب المؤولة من الجهمية والمتفلسفة والمعتزلة والإباضية والماتريدية ومتأخري الأشعرية ممن لا يثبت الاستواء للَّه على حقيقته(١).

وهم في تأويل آيات الاستواء على طريقتين متعاكستين:

الطريقة الأولى: إسناد الاستواء إلى اللَّه في هذه الآيات على ظاهرها، ففاعل (استوى) فيها ضمير يعود إلى اللَّه أو الرحمن كما هو توجيه السلف من الناحية الإعرابية والتركيبية، ولكنهم يفترقون عنهم في دلالة لفظ (استوى) من الحقيقة إلى المجاز ومن الظاهر إلى التضمين بمعنى فعل آخر مثل: استولى وأقبل وقصد مما لا يؤثر من ناحية التركيب والإعراب.

الطريقة الثانية: إبقاء الاستواء على أصل وضعه اللغوي كما هو مذهب السلف من حيث الدلالة اللغوية المعجمية، ولكنهم يفترقون عنهم من حيث الإعراب والتركيب وذلك بإسناد (استوى) في هذه الآيات إلى غير اللَّه، فالفاعل ضمير عائد إلى (الخلق) المصدر المتصيد من الفعل (خلق) كما في التوجيه الثاني السابق.

أو أنه عائد إلى (ما) الموصولة الآتية بعد، كما في التوجيه الثالث السابق.

أو أنه عائد إلى (العرش) والجملة من الفعل وفاعله الضمير حال من العرش كما في التوجيه الرابع السابق.

---

(١) ينظر: ما سبق من المصادر وأيضاً: الرد على المجبرة، للقاسم الرسي المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد، ص ٢١٦، والأسماء والصفات للبيهقي ٥١٣-٥٢٣، وأساس التقديس، لفخر الدين الرازي ت (٦٠٤)، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقّا، دار الجيل - بيروت ط الأولى ١٤١٣، ص ٤٠، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٨٦، وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ٤٥، ٨٨، ٨٩، ٣٣٩، ٣٩٧، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٠- ٨٢، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، تأليف د/ عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد - الرياض ط الأولى ١٤١٥، ٣/ ١٢١٤، والماتريدية وموقفهم من الصفات اللهية للشمس الأفغاني ١/ ٤٧٢.

المناقشة:

لقد جرى توجيه السلف على ظاهر الآية من الناحيتين الدلالية المعجمية والتركيبية الإعرابية بدليل أن أهل التأويل قد تمسك كل طائفة منهم بواحدة من هاتين الناحيتين وصرف الأخرى عن أصلها وظاهرها وفي هذا دلالة على قوة توجيه السلف الذي جمع بينهما بعيداً عن التعسف والتكلف اللذين ظهرا في التوجيهات الأخرى(١) مما يقف عنده البحث من حيث الإعراب والتركيب كما هو إطاره(٢).

أولاً: التوجيه الثاني الذي يرجع الضمير إلى مصدر متصيد من الفعل (خلق) فيه ضعف من جوانب، منها:

أ - أنه يعيد الضمير إلى مصدر متصيد مع تجرد الفعل (خلق) من الحروف المصدرية التي تقربه إلى الاسم.

ب - أن فيه إعادة الضمير إلى مضمن وقد سبق في تمهيد الباب أن «إعادة الضمير على منطوق أولى من إعادته على مضمن»(٣). فالخلق والأمر لم يجر لهما ذكر ولكن تضمنهما الفعل (خلق).

ج - فقد الدليل على استواء غير اللّٰه على العرش.

د - أن فيه تشتيت ضمائر متعاقبة بلا دليل، وقد تبين في تمهيد الباب أن من تلك الضوابط التي ضبط بها النحويون ظاهرة مفسر الضمير

---

(١) ينظر: كتاب التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨) تحقيق: د/ محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان - الرياض، ط السادسة ١٤٢١، ص ٨١، ودرء تعارض العقل والنقل، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨) تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض ط الثانية ١٤١١، في ٢/ ٣، واجتماع الجيوش الإسلامية من ٩٥ حتى آخر الكتاب، وشرح لمعة الاعتقاد للمقدسي شرح الشيخ محمد العثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، دار الاستقامة- القاهرة ط الأولى ١٤١٢، ص ٦١.

(٢) أما مناقشة الناحية اللغوية المعجيمة كتضمين الفعل (استوى) معنى فعل آخر، فهذا مذكور في المصادر السابقة.

(٣) البسيط لابن أبي الربيع ١/ ١٨٥، وينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ١/ ٢٩٥.

توحيد مرجع الضمائر المتجاورة بأنه إذا تعاقب ضميران وجب عودهما على مفسر واحد، ولهذا فإنه يتعين أن يعود الضمير في (استوى) إلى ما يعود إليه الضمير في الفعل قبله وهو (خلق) وفي الفعل بعده وهو (يغشي) اللذان يعودان إليه ﷻ اتفاقاً، وعليه فصرف الضمير المتوسط بينهما إلى غير مرجعهما تحكم بلا دليل.

ثانياً: التوجيه الثالث الذي يسند الفعل (استوى) في آية طه إلى (ما) الموصولة بعد، فلا يقدر فيه ضمير أصلاً، فيه ضعفٌ أيضاً من ثلاثة جوانب:

أ - تفريق أجزاء الكلام عن بعضه حيث يجعل الفعل (استوى) في آية وفاعله في آية أخرى. وهذا الأسلوب «ركيك يزيل الآية عن نظمها ومرادها»[١].

ب - لا يحقق لقائله ما يصبو إليه من نفي الاستواء حيث يبقى قوله (الرحمن على العرش) كلاما تاما دالاً على الاستواء لاحتياج الجار والمجرور إلى متعلق هو الخبر.

ج - لو سلم بهذا التأويل في هذه الآية فلن يتفق له ذلك في آيات أخرى ليس فيها بعد الفعل (استوى) اسم ظاهر مرفوع كما هي آية الأعراف ومواضع أخرى من القرآن.

ثالثاً: التوجيه الذي يقلب الحرف (على) إلى فعل من العلو، ويسند الاستواء إلى العرش فهذا توجيه بادٍ وهنُه وضعفه وتكلفه، وهو شاهد على مبلغ تضايق المعطلة بصراحة هذه الآيات على هذه الصفة الجليلة.

وتركيب الآية وإعرابها بالخفض الصريح في (العرش) إبطال لهذه المحاولة الساقطة[٢]، وكشف لعوارها.

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١.

(٢) ينظر: الحجة في بيان المحجة ٢/ ١١٠، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٨١.

وهذا ما أبانه علماء العربية من أهل السنة والأثر كابن الأعرابي رحمه اللّه على ما رواه البيهقي «عن صالح بن محمد يقول سمع أبا عبد اللّه محمد بن زياد الأعرابي صاحب النحو يقول: قال لي أحمد بن أبي داود يا أبا عبد اللّه يصح هذا في اللغة ومخرج الكلام: الرحمن علا من العلو، والعرش استوى؟ قال قلت: يجوز على معنى، ولا يجوز على معنى، إذا قلت: الرحمن علا من العلو، فقد تم الكلام، ثم قلت: العرش استوى، يجوز إن رفعت العرش؛ لأنه فاعل، ولكن إذا قلت: له ما في السموات وما في الأرض فهو العرش. وهذا كفر»(١).

فلم تسلم هذه المحاولة من الخلل في اللفظ والمعنى في جوانب خطيرة في المعتقد.

ويرد عليه أيضاً ما سبق من حمل هذه الآية على الآيات الأخرى مما يتقدم فيه (استوى) معدى بـ(على) إلى (العرش).

قال ابن القيم: «ومن هذا أن بعض الفرعونية سأل بعض أئمة العربية هل يمكن أن يقرأ (العرشُ) بالرفع في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، وقصد الفرعوني بهذا التحريف أن يكون الاستواء صفة للمخلوق لا الخالق. ولو تيسر لهذا الفرعوني هذا التحريف في هذا الموضع لم يتيسر له في سائر الآيات»(٢).

وقال الزركشي: «ورُدّ بوجهين:

أحدهما: أنه جعل الصفة فعلاً، ومصاحف أهل الشام والعراق والحجاز قاطعة بأن (على) هنا حرف، ولو كان فعلاً لكتبوها باللام والألف(٣): ﴿وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٩١].

والثاني: أنه رفع العرش ولم يرفعه أحد من القراء»(٤).

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٢٣.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٢١٨.

(٣) في المطبوع: (لكتبوها باللام ألف كقوله).

(٤) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١.

المسألة الرابعة

٤ - قال اللَّه تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا ۖ فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّٰىَ ۖ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ ۖ إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ ۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا ۖ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْغَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٥٥].

التوجيه الإعرابي:

جاء ضمير الغائب المنفصل الواقع مبتدأ بعد حرف النفي في قوله ﴿إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ محوجاً إلى مفسر له يكشف عن المراد بما بعده.

وقد اجتهد المفسرون والمعربون في تحديده؛ ذلك بأنه يفسر أيضاً ذينك الضميرين: الظاهر في قوله ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ﴾ والمقدر في قوله ﴿وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ وهما ضميران معمولان لفعلين من أفعال اللَّه ﷻ هما الإضلال والهداية. ولهذا جاءت في بيان هذا المفسر أقوال، يمكن تصنيفها حسب الخلفية العقدية على قولين، هما[1]:

الأول: أن الضمير المنفصل عائد إلى (ما) الموصولة أو المصدرية المجرورة بباء السببية في قوله ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾، أي: ما الذي فعله السفهاء إلا فتنك، أو: ما فِعْلُ السفهاءِ إلا فتنتك، على

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٩/ ٩٤، وبحر العلوم ١/ ٥٧٣، ومعالم التنزيل للبغوي ٢/ ٢٠٤، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ٣٥، ومدارك التنزيل للنسفي ١١٦/٢، والفريد في إعراب القرآن المجيد، تأليف: المنتجب حسين بن أبي العز الهمداني ت (٦٤٣)، تحقيق: د/ فهمي حسن النمر، ود/ فؤاد علي مخيمر، دار الثقافة - الدوحة، ط الأولى ١٤١١، في ٣٦٨/٢، والبحر المحيط ٣٩٩/٤، بدائع التفسير ٢/ ٢٦٧.

اختلاف في المراد بفعل السفهاء في هذه الآية، فمن قائل: هو عبادة العجل، ومن قائل هو طلب الرؤية في قولهم ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهۡرَةً﴾[النساء ٤/ ١٥٣]، وعليهما فالضمير (هي) كناية عن معصيتهم، والضمير المجرور في قوله ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ﴾ راجع إلى هذه المعصية التي قدرها اللّٰه عليهم امتحانا وابتلاء لهم.

قال الطبري: «يقول جل ثناؤه: ما هذه الفعلة التي فعلها قومي من عبادتهم ما عبدوا دونك، إلا فتنة منك أصابتهم. ويعني بالفتنة: الابتلاء والاختبار. يقول: ابتليتهم بها ليتبين الذي يضل عن الحق بعبادته إياه والذي يهتدي بترك عبادته. وأضاف إضلالهم وهدايتهم إلى اللّٰه، إذ كان ما كان منهم من ذلك عن سبب منه جل ثناؤه. وبنحو ما قلنا في الفتنة قال جماعة من أهل التأويل»[(١)]. وقد ذكر منهم سعيد بن جبير وأبا العالية والربيع بن أنس.

وهذا توجيه جماعة من المعربين والمفسرين من أتباع السلف[(٢)] والأشاعرة[(٣)] والماتريدية[(٤)].

الثاني: وهو توجيه المعتزلة والشيعة الإمامية أن الضمير يعود إلى أحد الأمور الآتية:

أ - تلك المضار التي تكون محنة على الصالحين، فيضل بها على جهة العقوبة من يشاء ممن قد كفر وفسق، ويهدي من يشاء بجعله لطفاً

---

(١) تفسير الطبري ٩/ ٩٣.

(٢) ينظر: معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٢٠٤، وبدائع التفسير ٢/ ٢٦٧، وتفسير القرآن الغظيم ٢/ ٢٤٠، وفتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: العلامة محمد بن علي الشوكاني ت(١٢٥٠) دار الكتاب العربي - بيروت، ط الثانية ١٤٢٢، ص ٧٧٦.

(٣) ينظر: بحر العلوم ١/ ٥٧٣، والمحرر الوجيز٢/ ٤٦٠، والتفسير الكبير ١٥/ ١٧، ، والبحر المحيط ٤/ ٣٩٩،

(٤) ينظر: مدارك التنزيل للنسفي ٢/ ١١٦. وينظر في نسبة عبد اللّٰه بن أحمد النسفي إلى الماتريدية كتاب: (الماتريدية، للشمس الأفغاني) ١/ ٢٩٠ وفيه: «وهو من كبار الحنفية وأهم أعيان الماتريدية، ولكتبه أهمية بالغة».

ومصلحة. فالمفسر مفهوم من خارج سياق الآية. وهذا توجيه عبد الجبار من المعتزلة في كتابه متشابه القرآن [(١)].

ب - شدة التكليف والصبر عليه. وهو توجيه عبد الجبار في كتابه تنزيه القرآن [(٢)].

ج - تلك (الرجفة) التي لحقت هؤلاء السفهاء، الواقعة فاعلاً في قوله ﴿فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ﴾ والمعنى: «إن الرجفة إلا اختبارك وابتلاؤك ومحنتك، أي تشديدك التعبد والتكليف علينا بالصبر على ما أنزلته بنا»[(٣)]. ومعنى قوله ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ أي: تصيب بهذه الرجفة من تشاء وتصرفها عمن تشاء أي تهلك بها من تشاء وتنجي من تشاء.

وينسب هذا التوجيه إلى بعض المعتزلة[(٤)]، ووافقتهم الشيعة الإمامية[(٥)].

د - سماعهم كلام اللّه لموسى عليه السلام ثم استدلالهم بالكلام على الرؤية، وهو استدلال فاسد حتى افتتنوا وضلوا. فالضمائر تعود إلى مضمن من سياق الآية. وهذا توجيه الزمخشري[(٦)].

الأثر العقدي:

يتفق المفسرون والمعربون على أن الفتنة المنسوبة إلى اللّه بمعنى الامتحان والابتلاء، ولكنهم يختلفون في تعيين هذا الشيء الذي جعله اللّه امتحاناً وابتلاءً، وهو ما تعود عليه الضمائر.

---

(١) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٩٨.

(٢) ينظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٥١.

(٣) مجمع البيان للطبرسي ٩/ ٣٥.

(٤) ينظر: التفسير الكبير ٩/ ١٩، وروح المعاني ٩/ ١٠١. ومدارك التنزيل للنسفي ٢/ ١١٦، والبحر المحيط ٤/ ٣٩٩

(٥) ينظر: التبيان للطوسي ٤/ ٥٥٥، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ٣٥.

(٦) ينظر: الكشاف ٢/ ٩٦.

وقد ارتبط هذا التحديد بمسألة عقدية في باب خلق أفعال العباد، وهي الضلالة والهداية، وهي مسألة جرى فيها النزاع بين الفرق على مذاهب متعددة موظفةً تلك التوجيهات الإعرابية في تعيين مرجع الضمائر على النحو الآتي:

أما أهل السنة والجماعة من أتباع السلف فقد رجحوا عودة الضمير في قوله ﴿تُضِلُّ بِهَا﴾ إلى المعصية التي هي الفتنة منسوبة إلى الله؛ لأنهم يسلمون بنسبة الضلالة والهداية إلى اللَّه من جهة العلم والخلق والقدرة والمشيئة، كما أنهم ينسبونهما إلى العبد حقيقة فعلاً وجزاءً(١).

ويوافقهم في ذلك الماتريدية الذين يرون أن العبد له اختيار وقدرة مؤثرة في وصف الفعل في كونه طاعة أو معصية، وأما قدرة اللَّه فهي مؤثرة في أصل الفعل وهو خلقه وإيجاده. وهي من المسائل القليلة التي افترق فيها رأي الماتريدية عن الأشعرية (٢).

---

(١) ينظر: القدر وما ورد في ذلك من الآثار، تأليف الإمام عبد اللَّه بن وهب بن مسلم ت(١٩٧) تحقيق: عمر بن سليمان الحفيان، دار العطاء - الرياض، ط الأولى ١٤٢٢، ص ٣١، وخلق أفعال العباد، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري ت(٢٥٦)، تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت ط الأولى ١٤١١، ص ٤٦، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لأبي القاسم اللالكائي ٣-٤ / ٦٩٤، وكتاب الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة للأصبهاني ١/ ٤٢٢ح ٢، وكتاب الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للإمام أبي بكر البيهقي ت(٤٥٨) تحقيق: أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة - الرياض ط الأولى ١٤٢٠، ص ١٦٠، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣/ ٥٤--٩٧، والقضاء والقدر، لشيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨) تحقيق: د/ أحمد عبد الرحيم السايح، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الثالثة ١٤٢٢ص ٣١٤، والفتاوى لشيخ الإسلام ٨/ ١١٨، والمنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال للذهبي ص٥١، والصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تصنيف: شمس الدين أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية ت(٧٥١)، تحقيق: د/ علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة - الرياض ط الأولى ١٤٠٨، في ٤/ ١٤٢٨، وشرح الطحاوية ص ٤٣٨، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، تأليف: عبد اللَّه بن محمد الغنيمان، دار العاصمة- الرياض، ط الثانية ١٤٢٢، ٢/ ٥٧٨-٥٨٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٣٠، ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة، نور ١/ ٣٤٦.

(٢) ينظر: الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات اللهية، للشمس السلفي الأفغاني، رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية، بدون دار ط الثانية ١٤١٩، في ١/ ٤٥٢- ٤٥٤.

أما الأشاعرة فإنهم يوافقون الفريقين في نسبة الإضلال بالفتنة إلى الله ؛ لأنهم ينسبون فعل العبد إلى اللّٰه مع مفارقتهم لهما في نسبته إلى العبد بأنه بلا تأثير وهو ما يعرف عندهم بكسب العبد «أي مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»(١) وهو في نهايته جبر (٢).

قال الشهرستاني: «ونجا أبو الحسن - أي الأشعري - حيث لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً أصلاً غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والقدرة والكل من اللّٰه تعالى»(٣).

أما المعتزلة والشيعة فإنهم يرجعون الضمير إلى أحد تلك الأمور التي ذكروها، كالرجفة السابقة الذكر أوشدة التكليف أو المضار التي يمتحن بها العباد أوغير ذلك مما يحاولون به صرف اللفظ عن ظاهره ؛ لأنه لابد «من تأويل ذلك على وجه يخرج عن الظاهر»(٤). ويمتنع عندهم رجوعه إلى الفتنة بمعنى المعصية منسوبة إلى اللّٰه لمنافاته رأيهم في أفعال العباد بكون العبد يخلق فعل نفسه فلا تنسب الضلالة والهداية إلى الله(٥).

---

(١) شرح المواقف للإيجي ٨/ ١٦٣.

(٢) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٣٤١، ونهاية الإقدام في علم الكلام، تصنيف: عبد الكريم الشهرستاني ت (٥٤٨)، حرره وصححه: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، بدون ط وتاريخ، ص ٧٢-٨٩، ومجموع الفتاوى ٨/ ١٨٨، ومنهاج السنة ١/ ٤٥٩، وشفاء العليل لابن القيم ١/ ٣٦٧، ٣٨٩، وإيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، تأليف: أبي عبد اللّٰه محمد بن المرتضى اليماني من مجتهدي القرن الثامن، دار الكتب العملية - بيروت، بدون ط ١٣١٨، ص ٣١١، ٣١٧، ، ومنهج الأشاعرة في العقيدة د/ سفر الحوالي ص ٤٣، ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة، نور١/ ٣٤٦، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة د/ المحمود ٣/ ١٣٣٠، والماتريدية للشمس الأفغاني ١/ ٤٥٢.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٧٨.

(٤) متشابه القرآن لعبد الجبار ص ٢٩٩.

(٥) ينظر: شرح الأصول الخمسة ٣٢٣، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٤٤-١٤٨، ١٦٧، والرد على المجبرة، للقاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد=

قال أبو القاسم البلخي أحد أكابر المعتزلة: «المعتزلة مجمعة على أن اللَّه جل ذكره. . .لا يحب الفساد، ولا يخلق أعمال العباد، بل العباد يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه، بالقدرة التي خلقها اللَّه لهم وركبها فيهم»(١).

وبهذا يعلم أن هذه الآية بظاهرها تنافي هذا المعتقد المعتزلي.

قال القرطبي: «وهذا رد على القدرية».(٢) وقال أبو حيان: «وفي هذه الآية رد على المعتزلة»(٣).

المناقشة:

لقد تظاهرت الدلالة النحوية والمعنوية على ترجيح مذهب الجمهور من أتباع السلف والأشاعرة والماتريدية في رجوع الضمائر إلى المعصية بوصفها فتنة من تقدير اللَّه اختباراً وامتحاناً للقوم ومن تلك الدلائل ما يلي:

١ - أن ذلك هو توجيه جمع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كما سبق ذكره.

٢ - أن ذلك هو دلالة الظاهر باعتراف عبد الجبار المعتزلي نفسه كما سبق نص قوله، وإذاً فالمتقرر أن «حكم كلام اللَّه أن يكون على ظاهره وحقيقته»(٤).

٣ - أن توجيه الجمهور يحظى بعودة الضمير إلى منطوق به في الكلام.

= تحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق القاهرة ط الثانية ١٤٠٨ص ١٧٢، والفصل لابن حزم ٣/ ٤٣، و كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة)، لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٨٤٠)، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد، دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد بدون ط ١٣١٦، ص ٦، وما بعدها، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز للسكوني خ ٢/ ٢٩٥، والمعتزلة للمعتق ص ص١٩٧.

(١) مقالات الإسلاميين (باب ذكر المعتزلة) تأليف: أبي القاسم البلخي ت (٣١٩)، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيّد، الدار التونسية - تونس ط الثانية ١٤٠٦، ص ٦٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٦١.

(٣) البحر المحيط ٤/ ٣٩٩.

(٤) الإبانة عن أصول الديانة لأبي حسن الأشعري ص ١١٢.

وقد سبق في تمهيد الباب أن إعادة الضمير على منطوق به أولى من عودته على مضمن مفهوم من لفظ آخر.

٤ - أنه وإن شارك توجيه الجمهور أحدُ توجيهات المعتزلة والشيعة في عودة الضمير إلى منطوق به وهو (الرجفة) فإنه لا يخلو من ضعف نحوي ومعنوي:

أما النحوي فهو أن (الرجفة) أبعد مذكور، ولا دليل يوجب صرف الضمير إليه وعودة الضمير «على أقرب مذكور أولى من أن يعود على أبعد مذكور»[(١)].

وأما المعنوي فلأن اللّه لا يضل بالرجفة، لأنها هلاك وعذاب، وهذا ما ذكره عبد الجبار نفسه توهيناً لهذا الرأي حيث قال: «ولو كان المراد بالفتنة العذاب لم يكن لقوله ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ معنى؛ لأن ذلك لا يصح في نفس العذاب كما يصح في جنس المضار»[(٢)].

ولهذا نجد أصحاب هذا التوجيه يلجأون إلى تأويلات بعيدة تغطية لهذا الوهن، من ذلك:

أ - أن يكون معنى (تضل) هو تصيب، ومعنى (تهدي) هو تصرف، «أي تصيب بهذه الرجفة من تشاء وتصرفها عمن تشاء... وتقديره: تهلك بها من تشاء وتنجي من تشاء»[(٣)]

ب - أن تكون الهداية هنا إلى الجنة والثواب بشرط الإيمان الكامل، أما الضلال فهو معاقبة لمن لم يؤمن أو من لم يصبر على الإيمان.[(٤)]

ج - أنه لما كان هذا الامتحان كالسبب في هداية من اهتدى، وضلال من ضل جاز أن يضافا إليه على الاتساع في الكلام لا الحقيقة[(٥)].

---

(١) شرح المقدمة الجزولية الكبير، للشلوبين ١/ ٢٩٥.
(٢) متشابه القرآن ص ٢٩٩.
(٣) مجمع البيان ٩/ ٣٦.
(٤) ينظر: التفسير الكبير ١٥/ ١٧.
(٥) ينظر: الكشاف ٢/ ٩٦.

المسألة الخامسة

٥ - قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ۞ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٨٩-١٩٠].

التوجيه الإعرابي:

جاء البحث في هاتين الآيتين ممتدا في بضع صفحات عند كثير من المفسرين والمعربين وأرباب المعاني مجتهدين بأساليب متباينة في الكشف عن حقيقة تأويلها والربط بين أجزائها ببيان مرجع ضمائرها المتعددة مما جعلها بحق «من المشكلات، وللعلماء فيها كلام طويل ونزاع عريض»(١).

هذه المناقشات الطويلة حول الآية مبعثها أمر واحد وهو ما يشي به ظاهر الآية من نسبة الشرك إلى هذين الأبوين اللذين لم يفيا بعهدهما من شكر اللّه إن هو رزقهما ولداً صالحاً، بل قوبل ذلك - منهما أو ممن ينتسب إليهما - بنوع من الشرك نزَّه اللهُ نفسَه عنه وعن أمثاله.

ولقد اجتهد المفسرون والمعربون في الكشف عن هذين المبهمين وحقيقة موقفهما سلباً أو إيجاباً من الشكر أو الشرك. وذلك من خلال البحث في المسائل الآتية:

١ - تحديد المراد بالنفس الواحدة وزوجها في قوله تعالى: ﴿مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾.

(١) روح المعاني، الألوسي ٩/ ١٨٥.

٢ - تحديد مرجع الضمائر ومفسرها، وهي:

أ - ضمير المخاطب في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم﴾.

ب - ألف الاثنين في قوله تعالى: ﴿دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا﴾.

ج - ضمير الغائب المثنى في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا﴾.

د - ألف الاثنين في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾.

هـ - ضمير الغائب في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ﴾.

و - واو الجماعة في قوله تعالى: ﴿عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

٣ - نوع الكلام في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ بين الخبر والإنشاء.

٤ - توجيه قراءة على الجمع، وقراءة ﴿شُرَكَآءَ﴾ على الجمع، وقراءة ﴿شركا﴾ على المصدر.

٥ - توضيح موقع جملة ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ونوع الفاء فيها.

فهذه المسائل كانت مادة تلك المباحث الإعرابية والتفسيرية بأدلتها وتعليلاتها ومناقشاتها للآراء الأخرى.

ويجدر بالبحث أن يصنف تلك الآراء المتعددة حول هذه العناصر والمسائل في محورين[(١)]:

المحور الأول: مذهب من يجيز نسبة الشرك المذكور في الآية إلى آدم وحواء عليهما السلام بمفهوم معين عن الشرك بحمله على شرك التسمية والطاعة لا شرك العبادة؛ وذلك لتسميتهما ولدهما بـ(عبد الحارث)، والحارث من أسماء إبليس.

وفي هذا المحور جاء توجيه المسائل السابقة على النحو التالي:

١ - ضمير المخاطب في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم﴾ يعم جميع البشر من بني آدم

(١) كان هذا التصنيف اجتهادا ومحاولة لتقريب تلك التوجيهات التي تزيد على عشرة بتدليلها وتعليليها ومناقشاتها.

٢ - المراد بالنفس الواحدة آدم عليه السلام، وزوجها الذي جعلت منه: حواء.

٣ - ضمائر التثنية في قوله تعالى: ﴿دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا﴾ وقوله ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ و﴿جَعَلَا﴾ و﴿فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ﴾ عائدة إلى آدم وحواء حقيقة بلا تأويل.

٤ - ضميرا المتكلم في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ قالت طائفة: إنها تعود إلى آدم وحواء خاصة، وقال آخرون: إنهما لهما ولكل من يتناسل من ذريتهما.

٥ - جملة ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ونوع الفاء فيها ومرجع واو الجماعة فيها ورد فيها توجيهان عند هؤلاء

أ - أن الجملة استئنافية لا محل لها مفصولة عما قبلها، وواو الجماعة يعود إلى مشركي العرب من عبدة الأصنام أي: فتعالى اللَّه عما يشرك به المشركون حقيقة وهم مشركو العرب.

قال ابن قتيبة: «ولو كان أراد آدم وحواء لقال: عما يشركان، فهذا يدل على العموم»[(١)].

وقال الإمام ابن جرير الطبري: «عن السدي قوله تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ هذه فصل من آية آدم خاصة في آلهة العرب...عن السدي قال هذا من الموصول والمفصول قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ﴾ في شأن آدم وحواء ثم قال تبارك وتعالى ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ قال: عما يشرك المشركون ولم يعنهما» [(٢)].

ب - أن الجملة تابعة لما قبلها وتعقيب عليها، وعليه فالضمير فيها

---

(١) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة ت ٢٧٦، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث - القاهرة، ط الثانية ١٣٩٣، ص٢٥٩.

(٢) جامع البيان (تفسير الطبري) ٩/ ١٧٦، ١٧٧.

يعود إلى كل من: آدم وحواء وإبليس ؛ لأنه مدبر معهما تسمية الولد (عبد الحارث). والمراد: تعالى اللّه عن ذلك اليسير المتوهم من الشرك في عبودية الاسم.

٦ - توجيه قراءة الجمع ﴿شُرَكَآءَ﴾[١] فهي وإن كانت تدل على الجمع وهما إنما سمياه (عبد الحارث) والحارث واحد فإن ذلك على مقتضى سنة العرب في إخراج الخبر عن الواحد مخرج الخبر عن الجماعة إذا لم تقصد واحداً بعينه ولم تسمه[٢] كقوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٣]، فالقائل واحد[٣].

قال أبو القاسم الزجاجي: «كما يجعلون لفظ الواحد في موضع الجميع وفي معناه، كقوله في القرآن ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ فـ(الذين) في موضع واحد[٤]، والذين قالوا ذلك هم الناس، وإنما يجوز هذا في الجميع الذي واحده يكفي منه، ولفظ الواحد، فأخرجوا الفعل على لفظه»[٥].

---

(١) سيأتي تخريج القراءتين.

(٢) ينظر: الصاحبي لأبي الحسين أحمد بن فارس ت ٣٩٥، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة، بدون ط، ١٩٧٧ص ٣٤٩، وشرح التسهيل، ابن مالك ت ٦٧٢، تحقيق: د/ عبدالرحمن السيد ود/ محمد بدوي مختون، هجر للطباعة القاهرة، ط الأولى ١٤١٠، ١/ ٧٠، وشرح الرضي لكافية ابن الحاجب ق٢ج١/ ٦٥٥، ودراسات لأسلوب القرآن، عضيمة ق٢، ج٤ ص ٦٤٥.

(٣) هكذا استدل الطبري بهذه الآية على أن القائل واحد مع أنه ذكر في تفسير هذه الآية أن القائلين ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ ناس من عبد القيس أو من الأعراب وهو كذلك في سيرة النبي ﷺ لأبي محمد عبد الملك بن هشام، مراجعة محمد محي الدين عبد الحميد بدون ط وتاريخ، ٣/ ٥٥. كما أن الطبري قد ذكر أن الذين ﴿قالوا حسبنا الله﴾ هم المؤمنون المذكورون في الآية قبلها.

(٤) على أن المراد رسول اللّه ﷺ، كما هو المشهور وهو مراد الطبري في هذا الاستدلال.

(٥) مجالس العلماء، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثانية ١٤٠٣، ص ٢١٤.

أما قراءة المصدر ﴿شِرْكاً﴾ فيأتي بيان الموقف منها في عرض توجيه القراءتين.

وخلاصة هذا الرأي أن الآية في ظاهرها تتحدث عن آدم وحواء عليهما السلام في تسمية ابنهما (عبد الحارث)، وأن الله قد سمى ذلك شركاً منهما، على تفسير الشرك بشرك التسمية والطاعة لا شرك العبادة الذي نزه الله نفسه عنه في خاتمتهما.

وينسب هذا الرأي إلى الجمهور من السلف وممن بعدهم [١].

وقد اختار هذا الوجه: الفراء[٢]، وابن قتيبة [٣]، وأبو عبيد القاسم بن سلام[٤]، وابن خالويه[٥] وابن جرير الطبري[٦]، والزجاج[٧] والسمرقندي[٨]، وأبو المظفر السمعاني[٩]، والبغوي،[١٠] والسهيلي[١١]

---

(١) ينظر في نسبته إلى الجمهور: المحرر الوجيز ٢/ ٤٨٦، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٥، والبحر المحيط ٤/ ٤٣٦، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٦٤، وروح المعاني ٩/ ١٨٤.

(٢) ينظر: معاني القرآن، لأبي زكريا الفراء ت٢٠٧، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، عالم الكتب - بيروت، ط الثانية ١٩٨٠، ١/ ٤٠٠.

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة ص ٢٥٧.

(٤) ينظر: كتاب الإيمان لأبي عبيد، تحقيق الألباني ص ٩٣.

(٥) ينظر: الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه ت ٣٠٧، تحقيق: د/ عبد العال سالم مكرم، دار الشروق - بيروت، ط الرابعة ١٤٠١.

(٦) ينظر: جامع البيان للطبري ٩/ ١٧٠-١٧٧.

(٧) ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج ٢/ ٣٩٤-٣٩٦ .

(٨) ينظر: بحر العلوم للسمرقندي ١/ ٥٨٨.

(٩) ينظر: تفسير القرآن، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني ت ٤٨٩، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم وأبي بلال غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن - الرياض، ط الأولى ١٤١٨، ٢/ ٢٣٨- ٢٤٠.

(١٠) ينظر: معالم التنزيل (تفسير البغوي) ٢/ ٢٢٢.

(١١) ينظر: التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، عبد الرحمن السهيلي ت ٥٨١، تحقيق: عبد الله علي النقراط، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤٠١، ص ١١٦.

والشهاب الخفاجي[١]، والإمام محمد بن عبد الوهاب وأحفاده من أئمة الدعوة في نجد[٢].

وقد استدل هؤلاء بما يلي من الأدلة:

أولاً: دلالة النقل:

من الحديث والآثار، أما الحديث فمنه ما ورد عند الإمام أحمد والترمذي وغيرهم عن الحسن عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ أنه قال: (لما ولدت حواء طاف بها إبليس وكان لا يعيش لها ولد فقال سميه عبد الحارث فإنه يعيش فسمته عبد الحارث فعاش وكان ذلك من وحي الشيطان وأمره)[٣].

وأما الآثار فقد جاءت بطرق متعددة عن ابن عباس بمعنى الحديث السابق، وفي بعضها أنه جاء مهدداً لهما بموته، بأن يجعل له قرني إيّل فيشق بطنها[٤]. وفي رواية أخرى أن إبليس جاء مدعياً الصلاح والتقى والنصح وكانت لا تعلم أنه إبليس، وأنه تكفل بالدعاء بأن يخرج سوياً[٥].

«وقد تلقى هذا الأثر عن ابن عباس من أصحابه كمجاهد[٦]،

---

(١) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/ ٤١٩.

(٢) ينظر: التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، شيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب ت ١٢٠٦، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عالم الكتب - بيروت، ط الأولى ١٤٠٦ص ٧٥، وكتاب تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب ت ١٢٣٣، مراجعة زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط السادسة، ١٤٠٥، ص ٦٢٨، وكتاب فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب ت ١٢٨٥، تحقيق: د/ الوليد بن عبد الرحمن آل فريان، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية- الرياض، ط الرابعة ١٤١٩، ص ٥٢١.

(٣) سيأتي الكلام على تخريج الحديث في فقرة (المناقشة) من هذه المسألة.

(٤) ينظر: التوحيد ص ٧٥، وتيسير العزيز الحميد ص ٦٢٨.

(٥) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٠٠، وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة ص ٢٥٨، ومعالم التنزيل ٢/ ٢٢١، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٩٧.

(٦) هكذا وردت في تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٦٤، ولعل الكاف فيه زائدة.

وسعيد بن جبير، وعكرمة، ومن الطبقة الثانية: قتادة، والسدي وغير واحد من السلف وجماعة من الخلف ومن المفسرين المتأخرين جماعات لا يحصون كثرة»[(١)].

ثانياً: أن هذا تأويل جماعة من السلف من الصحابة والتابعين منهم: ابن عباس وسمرة بن جندب، ومجاهد، وسعيد بن جبير، و قتادة، والسدي.

قال الطبري: «وأولى القولين بالصواب قول من قال: عني بقوله ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٨٩-١٩٠]. في الاسم لا في العبادة، وأن المعنيّ بذلك آدم وحواء لإجماع أهل الحجة من أهل التأويل على ذلك»[(٢)].

ثالثاً: أن هذا التأويل هو الذي يقتضيه السياق من أوله إلى آخره.

رابعاً: أن هذا التأويل لا يتعارض مع مقتضيات نبوة آدم وعصمته عن الإشراك بالله ؛ لأنه لم يكن إشراكاً في التوحيد والعبادة، إنما كان ذلك إشراكاً في التسمية والطاعة وهناك فرق بين شرك الطاعة وشرك العبادة. وعلى ذلك يفسر نسبة الشرك إليهما بأحد الأوجه التالية:

أ - أن هذا ليس شركاً في الحقيقة، لأن الأعلام لا تفيد مفهوماتها اللغوية[(٣)].

ب - أن إضافة (عبد) إلى (الحارث) على معنى أنه كان سبباً- في ظنهما -لسلامته من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى الحارث، وقد يطلق على المنعم عليه عبداً للمنعم يقال في المثل: أنا عبد من تعلمت منه حرفاً. ومنه قول حاتم الطائي[(٤)]:

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٦٤.

(٢) جامع البيان ٩/ ١٧٦، وينظر نحو ذلك في معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٢٢٢، وتفسير القرآن للسمعاني ٢/ ٢٤٠.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ١٥/ ٧٠، وروح المعاني ٩/ ١٨٨.

(٤) جاء منسوباً إليه في كتاب الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٧، وليس في ديوان شعر =

وإني لعبد الضيف ما دام ثاوياً ... ولا شيمة لي بعدها تشبه العبدا

وهذا لا يقدح في كونه عبداً للّه من جهة أنه مملوكه ومخلوقه، فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد صار آدم معاتباً لعلو مقامه على هذا العمل بسبب هذا الاشتراك في اللفظ.

ج - أن هذا «من الامتحان، فإن الإنسان لا عزم له، وإن عاين ماذا عساه أن يعلن من الآيات إلا بتوفيق اللّه تعالى، فإن الطبيعة البشرية تغلب عليه كما غلبت على الأبوين مرتين، مع ما وقع لهما قبل من التحذير والإنذار عن كيد إبليس وعداوته لهما ومع ذلك أدركهما حب الولد فسمياه عبد الحارث وكان ذلك شركاً في التسمية وإن لم يقصدا العبادة للشيطان بل قصدا فيما ظناه، إما دفع شره عن حواء، وإما الخوف على الولد من الموت»[(١)]

المحور الثاني: مذهب من يمنع نسبة الشرك إلى آدم وحواء مطلقاً وعلى أي تأويل، بل هما بريئان من أن يتجه إليهما أي نوع من أنواع الشرك، وأن التوبيخ في هاتين الآيتين إنما يتجه إلى المشركين حقاً، ولهم في تأويل الآية على هذا المفهوم مسلكان:

المسلك الأول: حصر الآية على مفهوم واحد ومعنيٍّ واحد: وذلك بصرف الدلالة والسياق عن آدم وحواء صرفاً تاماً، ولا تعلق للآيتين بهما أصلاً، والضمائر في الآيتين ليست لهما بحال، وعليه إما أن تكون الآية عامة أو خاصة على قولين:

القول الأول: أن الآية عامة في جميع الناس ذكراناً وإناثاً، ويكون تأويلها على النحو التالي:

= حاتم بن عبد اللّه الطائي وأخباره صنعة يحيى بن مدرك الطائي، ورواية هشام بن محمد الكلبي، تحقيق: د/ عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثانية ١٤١١، وهو بلا نسبة في التفسير الكبير للرازي ١٥/ ٧٢، وروح المعاني ٩/ ١٨٩.

(١) تيسير العزيز الحميد ص ٦٣٤.

أ - المراد بالنفس الواحدة: الجنس والهيئة والشكل، وزوجها: أي من جنسها.

ب - ضمائر التثنية عائدة إلى النوعين من الذكر والأنثى الزوج والزوجة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ أي الزوج والزوجة الكافرين.

ج - ضمير الغائب في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ﴾ يعود إلى الله سبحانه وتعالى.

د - جملة ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تعقيب تابعة لما قبلها.

هـ - الضمير واو الجماعة في قوله ﴿يُشْـرِكُونَ﴾ يعود على أفراد الجنس.

ونسب هذا إلى الحسن(١)، و عكرمة (٢)وقتادة والأصم(٣)

والحق أن في هذه النسبة إلى هؤلاء نظراً قويا.

وقد اختار هذا التوجيه أبو بكر ابن العربي(٤)، وابن المنيّر الاسكندري(٥)، والشيخ ابن عثيمين من المعاصرين(٦).

قال ابن العربي: «وهذا القول أشبه بالحق وأقرب إلى الصدق، وهو ظاهر الآية وعمومها الذي يشمل جميع متناولاتها، ويسلم فيها

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٤٣٦، وروح المعاني ٩/ ١٨٦. والصحيح أن الحسن يقول بالقول الآتي.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٧

(٣) ينظر: روح المعاني ٩/ ١٨٧، والصحيح أن قتادة يقول بتوجيه الآية كلها إلى آدم كما سبق في الرأي السابق، وهو الذي فسر الشرك بشرك الطاعة، ينظر: جامع البيان للطبري ٩/ ١٧٤.

(٤) ينظر: أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ت(٥٤٣)، مراجعة: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨، ٢/ ٣٥٥.

(٥) ينظر: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ٢/ ١٠٩.

(٦) ينظر: القول المفيد على كتاب التوحيد، شرح الشيخ محمد بن عثيمين، جمع د/ سليمان أبا الخيل ود/ خالد المشيقح، دار ابن الجوزي - الدمام، ط الأولى ١٤١٨، ١/ ٧٢.

الأنبياء من النقص الذي لا يليق بجهال البشر فكيف بسادتهم وأنبيائهم».[(١)]

ويستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١ - أنه ظاهر الآية.

٢ - سلامته من تقدير محذوف أو خروج ضمير عن ما وضع له في أصل اللغة من التثنية والجمع كما في التأويلات الأخرى، بل جميع الضمائر تنتظم في هذا التأويل أصل وضعها اللغوي وهذا مطلب.

٣ - أن فيه تنزيه آدم عن أن ينسب إليه أمر فيه نقص من مقام النبوة والأبوة لا تليق به.

القول الثاني: أن هذه الآية ليست عامة في جميع الخلق بل هي خاصة بقريش[(٢)] المعاصرين للنبي ﷺ، وعليه يكون توجيه أجزاء جملها على النحو التالي:

أ - ضمير المخاطب في قوله ﴿خَلَقَكُم﴾ يعود إلى قريش خاصة.

ب - قوله﴿مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ يعني بها: قصيَّ بن كلاب جد قريش الذي تنتسب إليه.

ج - قوله ﴿مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ أي من جنسها زوجة عربية قرشية. ويأتي ذكرها.

د - ضمائر التثنية في قوله ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَآ﴾ تعود إلى قصيّ وزوجه.

هـ - ضمير الغائب في قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ﴾ عائد إلى اللَّه سبحانه وتعالى.

و - جملة ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تعقيب على ما قبلها من تمام الكلام.

ز - ضمير الجمع في قوله ﴿يُشْرِكُونَ﴾ عائد إليهما وإلى أعقابهما الذين

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي ٢ / ٣٥٥.

(٢) وقيل خاصة بمشركي العرب، ينظر: البحر المحيط ٤/٤٣٦.

اقتدوا بهما في الشرك، وذلك أن اللَّه رزقهما أربعة أولاد فسمياهم: عبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي.

ولم أر هذا القول منسوباً إلى أحد من السلف ومن بعدهم. وإنما اختاره الزمخشري في الكشاف، وقال: «وهذا تفسير حسن لا إشكال فيه»[(١)]. وذكره الرازي مع الأوجه المختارة.[(٢)] وأورده من غير تعليق عليه كل من أبي حيان [(٣)]، والألوسي [(٤)].

المسلك الثاني: توزيع مفهوم الآية على قضيتين ومعنيَّن:

القضية الأولى: تتحدث عن آدم وحواء وأنهما أصل جنس الإنسان، وأن ذلك من نعمة اللَّه المستوجبة للشكر. وهذه تتجه إلى جميع البشر مؤمنهم وكافرهم. ويتناولها صدر الآية الأولى اتفاقاً بين أصحاب هذا المسلك.

القضية الثانية: تتحدث عن بعض هذين الجنسين من الذكور والإناث ممن أشرك بالله وقابل هذه النعمة بالكفر. ويتناولها خاتمة الآية الثانية اتفاقاً بينهم. فالحديث في هاتين الآيتين يتحول من النوع والشخص إلى الجنس وهو متداخل إلى حد ما في بعض دلالته.

لقد اتفق أصحاب هذا المسلك على هذا التصور العام للآية، وبقي الخلاف بينهم متعلقاً في بداية الانتقال من القضية الأولى إلى القضية الثانية، وذلك على الأقوال التالية:

القول الأول: أن الانتقال يبدأ من قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ﴾ فحينئذ يتحول الحديث إلى الجنسين، وعليه يكون توجيه أجزاء جملها على النحو التالي:

(١) الكشاف ٢/ ١٠٩.
(٢) ينظر: التفسير الكبير للرازي ١٥/ ٧١.
(٣) ينظر: البحر المحيط ٢/ ٤٣٦.
(٤) ينظر: روح المعاني ٩/ ١٨٧.

أ - ضميرا المتكلم في قوله ﴿لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ قيل لآدم وحواء، وقيل لهما ولمن تناسل منهما وقيل بل للجنسين.

ب - ضميرا المثنى في قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَآ﴾ يعودان قطعاً إلى الزوج والزوجة من أهل الملل الكافرة سواء من عبدة الأصنام أو من اليهود والنصارى أو غيرهم، وقد ثنى الضمير باعتبار أنهما صنفان ذكر وأنثى.

ج - أن قوله ﴿شُرَكَآءَ﴾ يعني الأصنام وما في حكمها.

د - أن ضمير الغائب في قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ﴾ يعود إلى اللّه سبحانه وتعالى.

هـ - أن جملة ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تعقيب وتوضيح لشرك الجنسين.

و - أن ضمير الجمع في قوله ﴿يُشْرِكُونَ﴾ يعود إلى أفراد الجنس الكفرة.

وقد نسب هذا التأويل إلى الحسن البصري على الصحيح[1]. وهو توجيه الجبائي [2]، شيخ المعتزلة [3]، والشريف المرتضى[4] من الشيعة الإمامية [5].

---

(١) ينظر: جامع البيان للطبري ٩/ ١٧٥، و تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٦٣- ٢٦٤.

(٢) ينظر: أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) للشريف المرتضى علي بن الحسن الموسوي ت(٤٣٦) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، بدون ط ١٩٩٨، في ٢/ ٢٣٢، وروح المعاني ٩ / ١٨٥.

(٣) الجبائي: أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، شيخ المعتزلة وإليه تنسب مدرسة الجبائية ت ٣٠٣. ينظر: كتاب ذكر المعتزلة (المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل) لابن المرتضى ٣٥-٣٨، والمعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد اللّه المعتق، مكتبة الرشد - الرياض، ط الثالثة ١٤١٧، ص ٧٣.

(٤) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٢٣١.

(٥) الشريف المرتضى: علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، كانت إليه نقابة الطالبيين، له تصانيف على مذهب الشيعة، ت ٤٣٦. ينظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تأليف: الوزير أبي الحسن علي بن يوسف القفطي ت(٦٢٤)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٦، في ٢/ ٢٤٩، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت (٩١١)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط وتاريخ في ٢/ ١٦٢.

وقد اختار هذا التوجيه ابن عطية[1] والقرطبي[2] وابن كثير[3]، والبقاعي[4] والألوسي[5] والسعدي[6] والشنقيطي[7]، والألباني[8].

وقد أطال ابن كثير في نصرة هذا القول بعد مناقشة دقيقة للقول بنسبة الشرك إلى آدم وحواء سنداً ومتناً، ثم قال: «عن الحسن ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾، قال: كان هذا في بعض أهل الملل ولم يكن بآدم... قال الحسن: عني بها ذرية آدم ومن أشرك منهم بعده... كان الحسن يقول: هم اليهود والنصارى رزقهم اللّه أولاداً فهودوا ونصّروا، وهذه أسانيد صحيحة عن الحسن رضي الله عنه أنه فسر الآية بذلك وهو من أحسن التفاسير وأولى ما حملت عليه الآية...»[9]. وقال أيضاً: «وأما نحن فعلى مذهب الحسن رحمه اللّه في هذا وأنه ليس المراد من هذا السياق آدم وحواء وإنما المراد من ذلك المشركون من ذريته»[10].

القول الثاني: أن الحديث عن القضية الأولى يستمر كله في شأن آدم وحواء إلى قوله ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ فيبدأ الانتقال إلى القضية الثانية. وعليه فالضمائر تعود إلى آدم وحواء ومنها قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، ٢/ ٤٨٦.
(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٧/ ٢٩٧.
(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٦٤.
(٤) ينظر: نظم الدر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي ت٨٨٥، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، ط الثانية ١٤١٣، ٨/ ١٩٠.
(٥) ينظر: روح المعاني ٩/ ١٨٥.
(٦) ينظر: تيسير الكريم الرحمن ص٣١١.
(٧) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ت ١٣٩٣، عناية: صلاح الدين العلايلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤١٧، ١/ ٤٣٥.
(٨) ينظر: حاشية رقم ٩٧، من كتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق الألباني ص ٩٣.
(٩) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٢/ ٢٦٣.
(١٠) المرجع السابق ٢/ ٢٦٤.

﴿فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَآ﴾ وهم في دفع توهم الشرك عنهما على توجيهات، منها:

١ - أن ذلك على حذف المضاف وقيام المضاف إليه مقامه في موضعين من هذه العبارة والتقدير: (جعل أولادهما للّه شركاء فيما آتى أولادهما)، فحذف المضاف (أولاد) وأقام المضاف إليه (ألف الاثنين) مقامه، على نحو قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾. وما عدا هذا الموضع فيتوافق مع التوجيه السابق.

وقد ساقه مع الأوجه المختارة الفخر الرازي [(١)]، والبيضاوي [(٢)]، والمنتجب الهمداني[(٣)] والسمين الحلبي[(٤)]، وأبو السعود[(٥)].

٢ - أن ألف الاثنين على ظاهرها تعود إلى آدم وحواء، ويتم دفع الوهم بتوجيه ضمير الغائب في قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ إلى غير اللّه ﷻ وذلك بتوجيهه إلى أحد أمرين:

أ - إما إلى الولد الصالح، والمعنى: أنهما جعلا للولد الصالح شراكة (نصيباً) من رزقهما له يأكله معهما، وكانا يأكلان ويشربان وحدهما، أو أنهما طلبا من اللّه تعالى أمثالاً للولد الصالح الذي آتاهما. والمعنى الأول يتأتى على قراءة المصدر (شِرْكاً)، والثاني على قراءة الجمع (شركاء).

ب - وإما إلى إبليس - لعنه اللّه - أي جعلا لإبليس نصيباً. وهذا الوجه يتأتى على قراءة المصدر ﴿شركا﴾.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ١٥/ ٧١.

(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/ ٤١٨.

(٣) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٣٩٤.

(٤) ينظر: الدر المصون ٥/ ٥٣٥.

(٥) ينظر: تفسير أبي السعود المسمى (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم) تأليف: أبي السعود محمد العمادي ت (٩٥١) دار إحياء التراث العربي - بيروت بدون ط وتاريخ، في ٣/ ٣٠٤.

وعليهما تكون جملة ﴿تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ منفصلة، والضمير فيها يعود إلى كفار قريش وغيرهم.

قال السمين عن هذين التوجيهين: «لا معنى لهما»[(١)]. وقال الألوسي: «وهما لعمري أوهن من بيت العنكبوت»[(٢)].

ج - أن هذا من تنوع السياق وانتقاله من الخبر إلى الإنشاء، فتحدث عن قصة آدم وحواء وذكر نعمة اللّه على جنس الآدمي، ثم انتقل مستفهماً باستفهام إنكاري على الذين يزعمون اقتداءهم في الشرك بأولياء اللّه ومن ذلك زعمهم أن آدم قد أشرك. فالمعنى: أجعلا للّه شركاء؟ بمعنى ما جعلا له شركاء. والجملة استئناف والضمير فيها عائد إلى المشركين الذي زعموا هذا الزعم [(٣)].

هذه أهم ما جمعته من آراء المفسرين والمعربين، وبقي فيما يتصل بذلك توجيه القراءتين وذلك على النحو الآتي[(٤)]:

---

(١) الدر المصون ٥/٥٣٦. وينظر: البحر المحيط ٤/٤٣٨.

(٢) روح المعاني ٩/١٨٨.

(٣) ينظر: التفسير الكبير للرازي ١٥/٧١، وروح المعاني ٩/١٨٧.

(٤) ينظر في توجيه القراءتين: معاني القرآن للأخفش ٢/٣١٦، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/٣٩٦، والسبعة في القراءات، لابن مجاهد ت ت٣٢٤، تحقيق د/ شوقي ضيف، دار المعارف - القاهرة، ط الثانية بدون ت، ص ٢٩٩، وحجة القراءات، لأبي زرعة بن زنجلة، عاش في القرن الرابع، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الخامسة ١٤١٨، ص ٣٠٤، وإعراب القراءات السبع وعللها، تأليف: ابن خالويه ت٣٧٠، تحقيق: د/ عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي - القاهرة - ط الأولى ١٤١٣، ١/ ٢٦٠، والحجة للقراء السبعة، تصنيف: أبي علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي ت(٣٧٧) تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير حويجاتي، دار المأمون - دمشق، ط الأولى ١٤١١، في ٤/ ١١١، ومشكل إعراب القرآن، تأليف: مكي بن أبي طالب القيسي ت(٤٣٧)، تحقيق: ياسين محمد السواس، مطبوعات مجمع اللغةالعربية - دمشق، بدون ط ١٣٩٤، في ١/ ٣٢٧، وكتاب البيان في غريب إعراب القرآن، تأليف أبي البركات بن الأنباري ت ٥٧٧، تحقيق: د/ طه عبد الحميد طه، ومراجعة: مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٠، ١/ ٣٨١، وكشف المشكلات وإيضاح المعضلات للباقولي ١/ ٤٩٠

أولاً: قراءة الجمع ﴿شُرَكَآءَ﴾، وهي قراءة ابن كثير القارئ وابن عامر وأبي عمرو وحمزة والكسائي وعاصم برواية حفص.

وهذه القراءة تتوافق مع توجيه المحور الثاني المائل إلى نفي الشرك عن آدم بكل تأويل، لأن تعدد الشركاء ممكن حصوله من المعنيين على تلك الأوجه.

لكن هذه القراءة قد تتعارض مع توجيه المحور الأول الذي يميل إلى أن المقصود به إبليس عند طاعة آدم وحواء له بتسمية ولدهما (عبد الحارث) فكان بهذا شريكاً في الطاعة، وهو واحد والقراءة على الجمع، وقد سبق تخريجهم لهذا الإشكال.

ثانياً: قراءة المصدر ﴿شِرْكاً﴾ وهي قراءة نافع وعاصم من طريق أبي بكر شعبة. فهو مصدر على وزن (فِعْل) بكسر الفاء وسكون العين، من شركت الرجل أشركه شِرْكاً، وهو النصيب أي جعلا له شراكة ونصيباً، وفيها إشكالان:

الأول: أن ظاهر ذلك أن يعتقدا أن الولد أو الرزق هو من غير اللَّه ثم جعلا للَّه شراكة ونصيباً في هذا الرزق، وهذا لا يقول به أحد من أهل التأويل.

الثاني: أن ظاهر ذلك لم «يكن ذماً لهما، لأنه يصير المعنى: أنهما جعلا للَّه نصيباً فيما آتاهما من مال وزرع وغيره، وهذا مدح...»[(١)]. ولهذا وقف منها العلماء موقفين:

الموقف الأول: الميل إلى قراءة الجمع ﴿شُرَكَآءَ﴾ وتفضيلها على قراءة المصدر، ويبرز هذا الموقف عند أصحاب التأويل الأول (المحور الأول) كـالأخفش[(٢)]، والطبري[(٣)].

(١) مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب ١/ ٣٣٧.

(٢) ينظر: معاني القرآن، صنعة الأخفش الأوسط ت ٢١٥، حققه د/ فائز فارس، دار البشير، ط الثالثة ١٤٠١، ٢/ ٣١٦.

(٣) ينظر: جامع البيان للطبري ٩/ ١٧٦.

بل إن الطبري قد صرح بعدم صحة هذه القراءة، وهذا على غير منهجه في قبول القراءات الثابتة.

قال الطبري: «وهذه القراءة أولى بالصواب - يعني قراءة الجمع - لأن القراءة لو صحت بكسر الشين لوجب أن يكون الكلام: فلما آتاهما صالحا جعلا لغيره فيه شركاً لأن آدم وحواء لم يدينا بأن ولدهما من عطية إبليس ثم يجعلا للّه فيه شركاً لتسميتهما إياه بعبد اللّه، وإنما كانا يدينان لا شك بأن ولدهما من رزق اللّه وعطيته، ثم سمياه عبد الحارث، فجعلا لإبليس فيه شركاً بالاسم، فلو كانت قراءة من قرأ: ﴿شركا﴾ صحيحة وجب ما قلنا أن يكون الكلام جعلا لغيره فيه شركاً، وفي نزول وحي اللّه بقوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ﴾ ما يوضح عن أن الصحيح من القراءة ﴿شُرَكَآءَ﴾ بضم الشين على ما بينت قبل»[1].

الموقف الثاني: قبول القراءة وتخريجها على أحد الأوجه الآتية:

أ - على حذف مضاف منصوب بـــ(جعل) والمعنى: (جعلا له ذا شرك)، على التأويل الأول، و(جعلا له ذوي شرك) على التأويل الثاني وبذلك يتوجه المعنى أي أن الأصل هو اللّه ولكنهما أشركا معه غيره باعتقاد النصيب.

ب - حذف مضاف مجرور باللام، والمعنى: جعلا لغيره شركاً. وهذا التأويل ضعيف لأنه خلاف التنزيل كما يقول الطبري[2] وابن زنجلة[3].

ج - أن يكون هذا من مجيء المصدر موضع اسم الفاعل[4]، فيكون

(١) جامع البيان ٩/ ١٧٦.

(٢) ينظر: جامع البيان ٩ / ١٧٦.

(٣) ينظر: حجة القراءات ص ٣٠٤.

(٤) ينظر: مجيء المصدر عن اسم الفاعل في: الكتاب لسيبويه ٤/ ٤٣، والأصول في النحو، لأبي بكر بن السراج ت ٣١٦، تحقيق: د/ عبد الحسين الفتيلي، مؤسسة الرسالة، ط الثانية ١٤٠٧، ٢/ ٣١، وشرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد السيرافي ت٣٦٨، مخطوط دار الكتب=

أطلق الشرك على الشريك كقوله: زيد عدل وزيد رضا، بمعنى عادل وراض[(١)].

الأثر العقدي:

لقد بدا الأثر العقدي جلياً من خلال عرض التوجيهات الإعرابية السابقة وأنه كان منشأ تلك الخلافات لما يشي به ظاهر الآية من نسبة الشرك إلى آدم وحواء عليهما السلام.

ولا ريب أن الشرك بوصفه «جعل ندٍّ للَّه من خلقه فيما يستحقه عز وجل من الألوهية والربوبية وصرف شيء من ذلك لغيره»[(٢)] مما يتفق على نفيه عن آدم وغيره من أنبياء اللَّه ورسله كل من ينتسب إلى الإسلام؛ لأن ذلك مما يتعارض مع مهمة الرسل والغاية من إرسالهم وإنزال الكتب ويخالف ما في الكتاب والسنة وإجماع المسلمين.

ولهذا الأمر اجتهد أئمة التفسير والإعراب من عهد الصحابة رضي اللَّه عنهم في بيان تأويل الآية بصرف الذهن عن أن يسبق إليه نسبة الشرك بوصفه المذكور إلى آدم وحواء عليهما السلام، «إذ هما بريئان من الشرك، وظاهر النظم يقتضيه [فـ][(٣)] ذهبوا فيه إلى وجوه، وذهب إلى كل وجه منها قوم من السلف»[(٤)].

= والوثائق القومية - القاهرة، خ ٥/ ٨١، والمفصل في صنعة الإعراب، لأبي القاسم الزمخشري ت ٥٣٨، تقديم د/ علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط الأولى ١٩٩٣، ص ١٥٠، وشرح المفصل، لابن يعيش ت ٦٤٣، إدارة الطباعة المنيرية - مصر، بدون ط وتاريخ، ٣/ ٥٠، وشرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/ ٦١٧، والمباحث الكاملية شرح المقدمة الجزولية لعلم الدين اللورقي الأندلسي ت ٦٦١، تحقيق: د/ شعبان عبد الوهاب محمد، رسالة دكتواره في كلية العلوم في جامعة الأزهر عام ١٣٩٦، ٢/ ٢٩٣، وشرح الرضي لكافية ابن الحاجب ق ١ج٢/ ٩٨٠.

(١) ينظر: بحر العلوم، للسمرقندي ١/ ٥٨٨، والبحر المحيط ٤/ ٤٣٨.

(٢) الشرك وأنواعه، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية - المدينة، إعداد: جفري افندي وهاب، إشراف الشيخ: عبد اللَّه الغنيمان، ص ٦٥.

(٣) زيادة يقتضيها الكلام.

(٤) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/ ٤١٨.

ولم ينفك المفسرون من توظيف الإعراب والدلالات النحوية في نصرة ذلك التأويل ورد الآخر. ولقد أبان البحث أنهم قد وقفوا من هذه النسبة موقفين إجمالاً:

الموقف الأول: موقف من يصنف الشرك إلى شرك عبادة ونية وهو مخرج من الملة، وشرك طاعة وهو نوعان[١]: نوع مخرج من الملة، وآخر غير مخرج من الملة، وأن هذا الأخير هو الذي جرى من آدم وحواء، أي شرك الطاعة والتسمية، وهذا لا ينقص من توحيدهما للَّه ﷻ[٢]. وهذا توجيه الجمهور من السلف ومن بعدهم كما سبق بيانه.

قال الشيخ سلميان بن عبد الله: «والعجب ممن يكذب بهذا القصة، وينسى ما جرى أول مرة ويكابر بالتفاسير المبتدعة، ويترك تفاسير السلف وأقوالهم»[٣].

الموقف الثاني: موقف من لا يرى هذا التصنيف، ويمنع نسبة الشرك إلى آدم بأي وجه سمّي، وأن الآية لا تدل على هذا الأمر، ثم ذهبوا بعد ذلك إلى توجيهات متعددة سبق عرضها. وقد مال إلى هذا الموقف بعض المفسرين والمعربين.

قال ابن العربي: «يسلم فيها أنبياء اللَّه عن النقص الذي لا يليق بجهال البشر، فكيف بساداتهم وأنبيائهم»[٤]، وقال الحسين بن الفضل: «وهذا أعجب إلى أهل النظر؛ لما في القول الأول من المضاف من العظائم بنبي اللَّه آدم»[٥]، وقال الرازي: «فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول فاسد، ويجب على العاقل المسلم أن لا يلتفت إليه»[٦] وقال

---

(١) ينظر: تيسير العزيز الحميد ص ٥٥٢.

(٢) نبّه شيخنا عبد اللَّه الغنيمان حفظه اللَّه بقوله: (هذا التقسيم للشرك غير صحيح، بل إن الشرك ينقص التوحيد بكل أنواعه).

(٣) تيسير العزيز الحميد ص ٦٣٠.

(٤) أحكام القرآن ٢/ ٣٥٥.

(٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٧.

البيضاوي : «وأمثال ذلك لا تليق بالأنبياء»[١].

وقال الشيخ ابن عثيمين: «فهذه الوجوه تدل على أن هذه القصة باطلة من أساسها، وأنه لا يجوز أن يعتقد في آدم وحواء أن يقع منهما شرك بأي حال من الأحوال، والأنبياء مبرؤون منه باتفاق أهل العلم، وعلى هذا فيكون تفسير الآية كما أسلفنا أنها عائدة إلى بني آدم الذين أشركوا شركاً حقيقياً»[٢].

وهذه المسألة متصلة بمسألة عصمة الأنبياء[٣]، ويبدو أن الفريق الأول رأى أن هذا الشرك ليس حقيقيا فهو غير مخرج من الملة، وأنه لا يعدو أن يكون ذنباً وخطأً تاب منه واستغفر.

وهذا ما يمكن أن يفسر به اختيار جمهور السلف لهذا التأويل، لأنهم يرون جواز وقوع الذنب والخطأ من النبي ﷺ في غير معرض الرسالة والتبليغ من غير إقرار عليه.

أما الفريق الثاني القائلون بتنزيه آدم عن ذلك مطلقاً فيمكن أن يربط موقفهم بمسالة العصمة على أحد اتجاهين:

الأول: من يعتقد مذهب السلف في مسألة العصمة، ولكنه يختلف معهم في تفسير الشرك هنا، وأنه على ظاهره وهذا لا يجوز إطلاقه على نبي من أنبياء اللّه اتفاقاً. ويرون أن صرف الظاهر وتخصيصه يحتاج إلى دليل قاطع، دونما حاجة إلى ذلك في هذه الآية لقوة التأويل بغير ذلك.

وهذا ما يفسر به موقف أتباع السلف في المعتقد كالحسن البصري و ابن كثير وغيرهما.

الثاني: من يخالف مذهب السلف في مسألة العصمة بأن يرى أنه لا

---

(١) التفسير الكبير ١٥/ ٧١.

(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/ ٤١٨.

(٣) القول المفيد على كتاب التوحيد ص ٨٦.

(٤) سيأتي تفصيلها في المسألة السادسة عند قوله تعالى ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ﴾ [هود ١١/ ٤٦].

يجوز أن يقع الذنب والخطأ من النبي مطلقاً، وعليه فلا يجوز إطلاق الشرك على آدم بأي وجه فسر، سواء على أنه مجرد طاعة للشيطان وتصنيفه معصية من المعاصي، أم على أنه شرك مخرج من الملة، وذلك من باب أولى.

وهذا ما يفسر به موقف بعض أولئك ممن ليس على منهج السلف في مسألة العصمة، كالجبائي والزمخشري والرازي وغيرهم.

وبهذا التصنيف يفهم منطلق تلك التوجيهات السابقة.

المناقشة:

إن مما أطال النقاش حول هذه الآية وجعلها من المشكلات ذلك التباين الواسع بين التوجيهات والتنازع حول دلالة الظاهر، إذ زعم كل فريق أنه يسير وفقه[(١)].

وينطلق البحث قبل أن يبسط النقاش في هذه المسألة من مقدمة مسلمة مفادها أن الحديث هنا يتعلق بمسألة خبرية غيبية، ودليل المشاهدة والمعاينة فيها متعذر، فبقي من أدلتها أمران:

الأول: دلالة الخبر الصادق والنقل الصحيح.

الثاني: دلالة السياق والتركيب اللفظي.

ويمكن أن نستعرض مناقشة تلك التوجيهات وفق هاتين الدلالتين.

التوجيه الأول: توجيه الجمهور والمنطلق من نسبة شرك الطاعة إلى آدم وحواء:

لقد امتاز هذا التوجيه - كما يرى أصحابه - بتوافق الدلالتين

---

(١) ينظر: التمسك بظاهر الآية في: أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٣٥٥، والتفسير الكبير ٧/ ٧١، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٦، وتيسير العزيز الحميد ص ٦٢٨، والقول المفيد ص ٧٨.

الآنفتين فيه: دلالة النقل والتركيب.

أما دلالة النقل فجاءت من طريقين: ١- الحديث النبوي ٢- الأثر.

أما الحديث المروي عن رسول الله ﷺ فقد ثبت عندهم تفسيراً لهذه الآية.

لكن هذه الحديث لا يستقيم الاستدلال به عند الفريق الآخر، لأنه حديث ضعيف كما قال ابن العربي وغيره[(١)].

وقال الترمذي بعد روايته الحديث المذكور: «هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث عمر بن إبراهيم عن قتادة،ورواه بعضهم عن عبد الصمد ولم يرفعه»[(٢)].

وقد ذكر ابن كثير أن هذا الحديث معلول من ثلاثة أوجه، فذكرها ومنها: أن الحسن البصري وهو أحد رجال السند فيه قد فسر الآية بغير ما في هذا الحديث، فلو كان هذا عنده عن سمرة مرفوعا لما عدل عنه هو ولا غيره ولا سيما مع تقواه وورعه[(٣)].

بهذه الأحكام على هذه الحديث يتعذر ثبوته عن النبي ﷺ مرفوعاً، ويبقى كونه موقوفاً على ابن عباس وبعض أصحابه، وبهذا نكون قد «برئنا من عهدة المرفوع»[(٤)].

ولكننا نبقى في عهدة الموقوف على ابن عباس رضي الله عنه وأصحابه كقتادة ومجاهد وغيرهما، وهي صحيحة ثابتة عنهم[(٥)].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن ٢/ ٣٥٥، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٦، وضعيف الجامع الصغير وزيادته، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط الثالثة ١٤١٠، رقم ٤٧٦٩-٨٤٠، ص ٦٨٧.

(٢) الجامع الكبير، لأبي عيسى التزمذي ت٢٧٩، تحقيق: د/ بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الثانية ١٩٩٨، رقم ٣٠٧٧، ٥/ ١٦٠.

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٦٣.

(٤) المرجع السابق.

وهي وإن صحت سندا بوقفها على ابن عباس وغيره إلا أن الظاهر أن أصلها مأخوذ من أهل الكتاب ممن آمن منهم مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه.

قال ابن كثير: «وهذه الآثار يظهر عليها والله أعلم أنها من آثار أهل الكتاب، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم)، ثم أخبارهم على ثلاثة أقسام...وهذا الأثر [هل][١] هو من القسم الثاني أو الثالث؟. فيه نظر، فأما من حدث به من صحابي أو تابعي فإنه يراه من القسم الثالث»[٢].

وقد ردها جمع من العلماء بكونها قطعاً من الإسرائليات[٣]. بل إن ابن حزم يرى أنها «رواية خرافة مكذوبة موضوعة»[٤].

ومما تنقد به هذه المرويات متناً ما يلي:

١ - أنها لو كانت في آدم وحواء لذكر الله لنا توبتهما كما ذكرها في قصتهما الأولى، ولا يليق بحكمة الله وعدله ورحمته أن يذكر خطأهما ولا يذكر توبتهما منه.

٢ - أن آدم يعتذر عند الحشر ومجيء الناس إليه للشفاعة بأكله من الشجرة وهو معصية، ولو كان وقع منه الشرك لكان اعتذاره به أقوى وأولى.

٣ - أنهما إما أن يكونا قد علما أنه إبليس - كما في بعض الروايات -

---

(١) ينظر: جامع البيان للطبري ٩/ ١٧٣-١٧٥، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٦٣- ٢٦٤، وأقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان، تأليف: عبد العزيز بن عبد الله المبدل، دار التوحيد - الرياض، ط الأولى ١٤٢٤، ٢/ ٧٩٩.

(٢) ساقطة من تفسير ابن كثير، والتصويب من عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، اختيار وتحقيق: أحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، بدون ط وتاريخ، في ٥/ ٢٦٤.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٦٤.

(٤) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي ٢/ ٣٥٥، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٦، والبحر المحيط ٤/ ٤٣٦ .

(٥) القول المفيد ص ٨٥.

أو لا. فإن كانا قد علما فلا يمكن أن يغويهما لأن آدم مع نبوته وعلمه الكثير وتجاربه بسبب زلته الأولى قد عرف مكائد الشيطان وما تجره وساوسه من العقوبات. وإن كانا لم يعلما فهذا متعذر أيضا لأن اللّه قد علمه الأسماء كلها وكان أشد الناس معرفة بإبليس.

بهذا كله يسقط الاعتبار بالدليل النقلي عند هؤلاء سنداً ومتناً فيتساوى الفريقان بانفراد الدلالة التركيبية للسياق.

وقد وجه إلى توجيه الجمهور من الاعتراض والنقد ما يأتي:

١ - مخالفته لدلالة الجمع في قراءة ﴿شُرَكَآءَ﴾. لأنه جنح إلى أن سبب الشرك هو التسمية ب-(عبد الحارث) وهو مفرد، وهذا وإن كانوا يرون أنه من إطلاق الجمع وإرادة المفرد(١) إلا أنه خلاف الأصل؛ إذ الألفاظ موضوعة لدلالات معينة أصالة.

قال ابن فارس: «الرتب في الأعداد ثلاث: رتبة الواحد، ورتبة الاثنين، ورتبة الجماعة، فهي للتوحيد والتثنية والجمع، لا يزاحم في الحقيقة بعضها بعضاً. فإن عُبِّر عن واحد بلفظ جماعة وعن اثنين بلفظ جماعة فذلك كله مجازٌ، والتحقيق ما ذكرنا»(٢).

ولهذا تبقى هذه القراءة «قلقة على قول من يقول إن الآية الأولى في آدم وحواء»(٣)، ومن هنا «يبعد توجيه الآية على أنها في آدم وحواء على هذه القراءة وتظهر عليها باقي الأقوال»(٤).

٢ - مخالفته لدلالة واو الجماعة في قوله ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ التي وضعت أصلا لثلاثة فأكثر، مما يعني أن الذين أشركوا جماعة

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٢٣٣، ٣/ ٦-٨.
(٢) الصاحبي ص ٣٠٧.
(٣) المحرر الوجيز ٢/ ٤٨٧.
(٤) البحر المحيط ٢/ ٤٣٨.

وليس مثنى، وأما إجابتهم عن ذلك بما يلي:

أ - أن هذا على الاستئناف متجه إلى كفار قريش وغيرهم فالجواب أن هذا تغيير في مسار الحديث بلا قرينة «وهذا تحكم لا يساعده اللفظ»(١).

ب - أن هذا على نسقه فهو تعقيب وترتيب على ما سبق، والجمع متجه إلى آدم وحواء وإبليس مع اختلاف نسبة الشرك إليهم، فالجواب أن فيه ضعف من وجهين:

الأول: أن إبليس لم يجر له ذكر ألبتة، ومن المتقرر في باب الضمير «أن الاسم لا يضمر إلا بعد أن يعرف، ويكون معك ما يفسره، ويدل على الذي تريد»(٢).

الثاني: أنه لو كان ذلك كذلك لقال بعده: أيشركون من لا يخلق، ولم يقل: ما لا يخلق؛ لأن العاقل إنما يذكر بصيغة (من) لا بصيغة (ما) على ما هو معلوم في باب الموصول وغيره(٣).

قال الشهاب الخفاجي: «جمع الضمير ولم يسبق جمع فيقتضي تقدير جمع وهو الأولاد، وأما احتمال كونه انتقالا لتوبيخ المشركين حقيقة تفريعاً على التوبيخ على مشبه الشرك أو كون ضمير الجمع للمثنى فخلاف الظاهر»(٤).

٣ - أن الآية يظهر ارتباطها بما بعدها من الآيات التي تقرع المشركين

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٤٨٧.

(٢) ينظر: البسيط في شرح الجمل لابن أبي الربيع ١/ ٣٠٣.

(٣) ينظر: سيبويه ٤/ ٢٢٨، والمقتضب، لأبي العباس محمدبن يزيد المبرد ت ٢٨٥، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب - بيروت، دون ط وتاريخ، ٢/ ٥٠-٥٢، والأصول في النحو لابن السراج ٢/ ١٣٥، ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري ت٧٦١، تحقيق: د/ مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر - بيروت، ط الأولى ١٤١٢، ص٣٩٠، و٤٣٢.

(٤) حاشية الشهاب ٤/ ٤١٩.

وتكشف حقيقة معبوداتهم، فالأولى المحافظة على ترابط الآيات موضوعياً لـــ«تتسق هذه الآيات ويروق نظمها ويتناصر معناها»[١].

٤ - أن الشرك إما أنه ناقض للتوحيد بالكلية، وهو المخرج من الملة، وإما أنه منقص للتوحيد في كماله وكمال ثوابه، وكل نوع من أنواع الشرك فهو أكبر من الكبائر، وكل ذلك لا يليق بالأنبياء والمصطفين الأخيار.

هذا أهم ما يمكن توجيهه من نقد تجاه هذا التوجيه، وهو -ولا شك- نقد متجه ووجيه قمنٌ بأن يوهن هذا التوجيه فيقصر عن أن يبلغ تأويلا مسلماً لهذه الآية، والله أعلم.

أما الموقف الثاني بكل توجيهاته فإنه وإن سلم من بعض ما وجه إلى توجيه الجمهور إلا أنه لا يخلو من اعتراض في بعض جوانبه ومناقشة سيأتي عرضها.

وهو متمسك بدلالة السياق والتركيب وهي بالجملة ترقى حجة له، لأن كل من «جعل الخطاب للناس - وليس المراد في الآية بالنفس وزوجها آدم وحواء[٢]- أو جعل الخطاب لمشركي العرب، أو لقريش على ما تقدم ذكره فيتسق الكلام اتساقا حسناً من غير تكلف تأويل ولا تفكيك»[٣].

ويعرض البحث فيما يأتي هذه التوجيهات في هذا الموقف ومناقشتها: وأهمها:

الأول: من يرى أن النفس الواحدة هي جنس الإنسان، وكذلك زوجها، أي الذكر والأنثى، فيمكن مناقشته بما يأتي:

أ - أن ظاهر الآيات وتقرير القرآن في مواضع عدة يدل على أن المراد

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٤٨٨.
(٢) بل جعلهما الجنسين والروح.
(٣) البحر المحيط ٤/ ٤٣٨.

آدم وحواء.

ب - «أن فيه تثنية الضمير تارة وجمعه أخرى مع كون المرجع - النفس - مفرداً لفظاً ولم نجد ذلك في الفصيح»[١].

ج - أن تفسير النفس بالجنس وتفسير الضمائر بنوعي الجنس «فيه إجراء جميع ألفاظ الآية على الأوجه البعيدة»[٢].

د - أن فيه إضافة الشرك إلى جميع أفراد الجنس وهو إنما وقع من بعضهم.

الثاني: وهو مذهب من يرى أن صدر الآية متجه إلى آدم وحواء وهما النوع ثم انتقل إلى ذريتهما وهو الجنس، فهذا التأويل وإن كان «له وجه وفيه تنزيه آدم وحواء من الشرك، لكن فيه شيء من الركاكة لتشتت الضمائر»[٣]. فالضمائر فيه محتاجة فيه إلى تأويل متعدد،

وبالجملة فإن هذا التوجيه يلتقي مع ما قبله في بعض المآخذ عليه، ومع ذلك فهو أظهر منه.

الثالث: من يذهب إلى حذف المضاف (أولاد) من موضعين، والتقدير: جعل أولادهما له شركاء فيما آتى أولادهما، فإنه مع كونه رأيا لكثير من المتأخرين إلا أنه يضعف بما يأتي:

أ - أن حذف المضاف «يتم لوجود دليل أو قرينة على المحذوف فيستبين المعنى»[٤]، ولا بد للحذف من شروط معيارية معتبرة، أهمها أمن اللبس والسلامة من الغموض[٥]. وهؤلاء ملزمون بانعدام القرينة على المحذوف بدليل تقديرهم مضافا ثانياً ظاهراً ولا يجيزون

---

(١) روح المعاني ٩/ ١٨٥.

(٢) روح المعاني ٩/ ١٨٧.

(٣) القول المفيد ص ٨٠.

(٤) كتاب ظاهرة التخفيف في النحو العربي، ص ٢٧٤.

(٥) المرجع السابق ص ٢٧٦.

«إعادة الضمير على المقدر أولاً لأن الحذف هنا لم يقم عليه قرينة ظاهرة فهو كالمعدوم فلا يحسن عود الضمير عليه»[١].

وقيد آخر لحذف المضاف متعذر هنا وهو «أنه إنما يصار إليه فيما يكون للفعل ملابسة ما بالمضاف إليه بسرايته إليه حقيقة أو حكما ويتضمن نسبته إليه صورة مزية يقتضيها المقام...وهنا ليس كذلك إذ لا ريب في أن آدم وحواء عليهما السلام بريئان من سراية الجعل المذكور إليهما بوجه من الوجوه، فلا وجه لإسناده إليهما صورة»[٢].

ب - أن إجراء (جعلا) على غير ما أجري عليه الأول ثم التعقيب بالفاء يوجب إخلال النظم الكريم.

ج - أن فيه إضافة الشرك إلى أولادهما مع أنه واقع من بعضهم.

د - أن (لما) الظرفية في قوله ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا﴾ حرف وجود لوجود تقتضي جملتين توجد الثانية عند وجود الأولى[٣]، هذا أصل وضعها وإن خرجت عنه في سياقات قليلة، وهذا التأويل يخرجها عن أصلها وذلك بتطاول الزمن وامتداده بين إتيانهما صالحاً وبين شرك أولادهما.

وبكل، فوجه الضعف في هذا التوجيه بادٍ «والآية على هذا الوجه من قبيل اللغز»[٤].

الرابع: توجيه من يرى أن الحديث موجه إلى قريش خاصة، وفيه من البعد ما يلي:

أ - أن فيه تخصيصاً لدلالة الآية بلا دليل بين.

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٤١٨.

(٢) روح المعاني ٩/ ١٨٥.

(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ٣٦٩.

(٤) روح المعاني ٩/ ١٨٦.

ب - أن فيه إضافة الشرك إلى كل نسل قصي، وهو إنما وقع من بعضهم.

ج - أن تفسير (زوجها) بأنها كانت زوجة قصي من جنسه أي عربية قرشية مخالف للحقيقة التاريخية التي تقول إن زوجة قصي وأم أولاده الأربعة المذكورين لم تك قرشية بل كانت خزاعية(١).

والذي يميل إليه الباحث - بعد هذه المناقشة الطويلة مع تلك التوجيهات - أن الأظهر أن تحمل الآية على أسلوب الانتقال من الخبر إلى الاستفهام الإنكاري، فيكون صدر الآية بذكر النعمة على جميع الخلق بإيجادهم من نفس آدم وحواء ثم ذكر حال الناس بعد ذلك، ثم أنكر على الذين يزعمون أن لهم قدوة بآدم أبي البشر بشركه بالله، على تقدير أن اللّه أعطاهما ما سألاه من الولد الصالح فهل تزعمون أنها أشركا بالله بعد ذلك كما أشركتم أنتم بعد تفضله عليكم بالولد الصالح، كلا ليس الأمر كما تزعمون من الشرك ونسبته إلى أنبياء اللّه، ثم ينزه نفسه عما يزعمه هؤلاء المشركون حقيقة.

ولما كان السياق دالاً على الاستفهام جاز حذفه وبقي معناه، والتقدير: أجعلا للّه شركاء فيما آتاهما ؟.

ومما يقوي هذا التوجيه ما يلي:

أولاً: أن فيه مواءمة لظاهر الآية من الإخبار عن أصل خلق البشر من آدم وحواء، «ولا يخفى أن المتبادر من صدرها آدم وحواء، ولا يكاد يفهم غيرهما رأساً»(٢)،وبالتالي استمرار الحديث عنهما دون انقطاع أو انتقال.

ثانياً: أن فيه حفاظاً على دلالات الضمائر على ظواهرها وأصل

---

(١) وهي حبّى بنت حليل بن حبشية بن سلول بن كعب بن عمرو من خزاعة، ينظر: نسب قريش، لأبي عبدالله المصعب بن عبد اللّه الزبيري ت٢٣٦، تصحيح: ليفى بروفيسال، دار المعارف - مصر، ط الثالثة بدون تاريخ، ص١٤.

(٢) روح المعاني ٩/ ١٨٧.

وضعها اللغوي دون تأويل أو حذف، فالمفرد يبقى على إفراده والمثنى على تثنيته والجمع كذلك.

ثالثاً: أن فيه تنزيه آدم وحواء عليهما السلام من نسبة الشرك إليهما وذلك ما رامه كل أصحاب التوجيهات ولم يبلغوه إلا على أوجه اعتراها النقد فضعفت تركيبا أو معنى أو تاريخاً.

رابعاً: أنه على فرض ثبوت النقل والرواية المنسوبة في تفسيرها، فإن هذا التوجيه يوظفها توظيفاً مقبولاً بأن يقال: إن إبليس لما أغواهما بتسمية ولدهما عبد الحارث، أتزعمون أنهما أشركا بالله حقيقة حينئذ بهذا الصنيع، كلا. بل إنهما لم يقصدا ما تقصدونه من تسمية أولادكم.

خامساً: أن جملة ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تكون متجهة إلى من توجه إليه الاستفهام والإنكار وهذا يقربها من الاتصال، ويؤيد هذا ما جاء في بعض القراءات بالخطاب ﴿فتعالى اللّه عما تشركون﴾ وكذلك ما بعدها ﴿أتشركون﴾[1]، كما أن هذه القراءة تقوي ارتباط الآية بما بعدها من آيات.

سادساً: أن مما يدل على تقدير الاستفهام مجيئه فيما بعدها من الآيات.

سابعاً: أن حذف الاستفهام وإن خصه بالضرورة الشعرية سيبويه[2] و المبرد[3] وغيرهما من النحويين[4] إلا أن آخرين قد أجازوه في السعة

(١) قرأها السلمي كما في: مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه ت ٣٧٠، آرثر جفري، مكتبة المتنبي - القاهرة بدون ط وتاريخ، ص ٥٣، والبحر المحيط ٤/ ٤٣٨، والدر المصون ٥/ ٥٣٦.

(٢) ينظر: الكتاب ٣/ ١٧٤.

(٣) ينظر: المقتضب ٣/ ٢٩٤.

(٤) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٧٦، وإعراب القرءات السبع وعللها لابن خالويه ٢/ ٢٥٣، وشرح المفصل لابن يعيش ٨/ ١٥٤.

وجعلوه مقيساً، ومنهم الفراء[١] وأبوبكر بن شقير[٢]، وابن فارس[٣]، وصاحب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج[٤]، والزمخشري[٥]وابن الشجري[٦] والعبكري[٧] وابن مالك[٨]وابن هشام[٩]، وذلك لأنها أصل أدوات الاستفهام، ولهذا كان لها من الخصائص أكثر من أخواتها، ومنها أنه لا يقدّر غيرها عند الحذف.

قال الفراء: «وقد تطرح ألف الاستفهام من التوبيخ»[١٠].

وقال ابن شقير: «وربما أضمروا ألف الاستفهام واستغنوا عنه بأمارته، فيقولون: زيدٌ أتاك أم عمرو؟»[١١]

وقال صاحب إعراب القرآن: «هذا باب ما جاء في التنزيل وقد حذف منه همزة الاستفهام، وحذف الهمزة في الكلام حسن جائز، إذا

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٩٤، وإعراب القرآن للنحاس ٣/١٧٦، والحجة للفارسي ٤/٤٤٧، وشرح الكافية الشافية، لابن مالك ت٦٧٢، تحقيق: د/ عبد المنعم أحمد هريري، جامعة أم القرى - مكة ط الأولى ١٤٠٢، ٣/١٢١٦، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٩٢، والبحر المحيط ١١/ ٧ ومغني اللبيب ص ٢٠.

(٢) ينظر: المحلى (وجوه النصب)، لأبي بكر أحمد بن الحسن بن شقير البغدادي ت ٣١٧، تحقيق: د/ فائز فارس، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨، ص ٢٠٩.

(٣) ينظر: الصاحبي، ص ٢٩٦.

(٤) ينظر: إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١/ ٣٥٢.

(٥) ينظر: المفصل للزمخشري ص٤٣٨.

(٦) ينظر: أمالي ابن الشجري، هبة اللّه بن علي ت ٥٤٢، تحقيق: د/ محمود الطناحي، مكتبة الخانجي - القاهرة ط الأولى ١٤١٣، ١/ ٤٠٦.

(٧) ينظر: التبيان في إعراب القرآن ٢/ ٩٩٥، وإعراب القرءات الشواذ للعكبري ٢/ ٣٨٤.

(٨) ينظر: شرح الكافية الشافية ٣/ ١٢١٦، وكتاب شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، لابن مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، عالم الكتب - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٣، ص ٨٧.

(٩) ينظر: مغني اللبيب ص ١٩.

(١٠) معاني القرآن ٢/ ٣٩٤

(١١) المحلى ص ٢٠٩ .

كان هناك ما يدل عليه»[١]، وذكر عدداً من الآيات في ذلك.

وحتى المانعون أنفسهم أجازوا في بعض الشواهد «حذفها وعذر الحذف عندهم قوة المعرفة بالموضع، فقالوا: بأن (همزة) الاستفهام قد حذفت في هذه الشواهد لقوة الدلالة عليها، فصارت القرائن الدالة عليها كالتلفظ بها»[٢]. ولا ريب أن ما سبق ذكره من مسوغات هذا التوجيه تثبت قرائن على الحذف.

ولم يكن حذف همزة الاستفهام خاصاً بهذه الآية - مخلصاً - بل قد وجه عليه عدد من الآيات والأحاديث ومنها:

١ - قوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام ٦/ ٧٦]، أولها بعضهم على معنى: أهذا ربي؟ على الإنكار والتوبيخ[٣].

٢ - قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء ٢٦/ ٢٢]، حملت على معنى الإنكار: أتلك نعمة تمنها علي وهي تعبيدك بني إسرائيل؟[٤].

قال الأخفش: «فيقال: هذا استفهام، كأنه قال: أو تلك نعمة تمنها؟ ثم فسّر، فقال: ﴿أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، وجعله بدلاً من النعمة»[٥].

٣ - قوله تعالى: ﴿أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٣٤].أي: أفإن مت أفهم الخالدون؟[٦].

---

(١) إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ١/ ٣٥٢.

(٢) من كتاب أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، د/ قيس إسماعيل الأوسي، جامعة بغداد ١٩٨٨ص٣٣٣.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٢٦٦، وإعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ١/ ٣٥٢، والتبيان في إعراب القرآن ١/ ٥١٢، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٧.

(٤) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٧٦، والحجة للفارسي ٤/ ٤٤٧، وإعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ١/ ٣٥٢، والتبيان ٢/ ٩٥٥.

(٥) معاني القرآن للأخفش ٢/ ٤٢٦.

(٦) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٧٠، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٧.

٤ - قوله تعالى: ﴿أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ﴾[الصافات ٣٧/ ١٥٣]، قرأها الجمهور (أصطفى) بهمزة قطع على أنها ألف الاستفهام دخلت على ألف الوصل فحذفت ألف الوصل، وبقيت ألف الاستفهام مفتوحة مقطوعة، وقرأها أبو جعفر وشيبة ونافع وحمزة (اصطفى)[١] بهمزة وصل على حذف همزة الاستفهام المستفادة من القراءة الأولى[٢].

كما أن هذا الحذف قد جاء في كلام أفصح العرب ﷺ.

قال ابن مالك: «وقد أجاز الأخفش حذف الهمزة في الاختيار وإن لم يكن بعدها (أم) وجعل من ذلك قوله ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ﴾... وأقوى الاحتجاج على ما ذهب إليه الأخفش قول رسول الله ﷺ لجبريل عليه السلام: (وإن زنى، وإن سرق) فقال: (وإن زنى وإن سرق)[٣]، أراد: أو إن زنى وإن سرق؟ لأنه من هذا التقدير»[٤].

وبهذا يظهر أن حذف همزة الاستفهام جائز في السعة مع قرينة لفظية أو معنوية أو صوتية.

وبهذا يتقوى حمل الآية على الاستفهام الإنكاري المفهوم من همزته المحذوفة، والله أعلم.

---

(١) ينظر في القراءة: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٤، ومختصر ابن خالوية ص ١٢٨، والكشاف ٣/ ٣١٢.

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٤، وإعراب القراءات الشواذ، لأبي البقاء العكبري ت٦١٦، تحقيق: محمد السيد أحمد عزوز، عالم الكتب - بيروت، ط، الأولى ١٤١٧، ٢/ ٣٨٤، والجامع لأحكام القرآن ١٥/ ١١٨.

(٣) الحديث في صحيح مسلم، للإمام أبي الحجاج الحسين بن الحجاج القشيري ت ٢٦١، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة الإرشاد - الرياض، ط بدون ١٤٠٠، عن أبي ذر رضي الله عنه: باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، رقم ١٥٣، ١٥٤، ١/ ٩٤.

(٤) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٢١٦. وينظر رأي الأخفش في الحجة للفارسي ٤/ ٤٤٧.

المسألة السادسة

٦ - قال اللّه تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ۞ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود ١١/ ٤٥-٤٦].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في تحديد مرجع الضمير بقوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ على أقوال أشهرها ما يأتي[١]:

الأول: أنه يعود إلى سؤال نوح ومناداته ربه بأن يفي له ما وعده بنجاة ابنه لأنه - كما يظن - واحد من أهله الذين جاءه الوعد بنجاتهم. والمعنى: إن سؤالك إياي أن أنجيه عمل غير صالح؛ لأن طلب نجاة الكافر بعد أن سبق حكم اللّه بأنه لا ينجي أحداً من الكافرين - مهما كانت مكانته- سؤال باطل.

وهذا تأويل بعض السلف كما نقله الطبري وغيره عن ابن عباس ومجاهد وإبراهيم النخعي والأعمش[٢].

وقد استشهد هؤلاء بما ورد في حرف عبد اللّه بن مسعود رضي اللّه

---

(١) تنظر هذه التوجيهات متفرقة في: معاني القرآن للفراء ٢/ ١٧، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٥٥، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٤٠٥، وأمالي ابن الشجري ١/ ١٠٦، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٤٢، والدر المصون ٦/ ٣٣٧.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ٦٥. وينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ١٧. ينظر: معالم التنزيل ٢ / ٣٨٦.

عنه من قراءة ﴿إنه عمل غير صالح أن تسألني ما ليس لك به علم﴾(١).

الثاني: أنه عائد إلى ابن نوح المذكور في قوله ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبۡنَهُۥ﴾ وقوله ﴿إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي﴾، أي إن ابنك عملٌ غير صالح، وهذا من وصف الذات والإخبار عنها بالمصدر من نحو قولهم: رجلٌ عدلٌ، ورجل رضا، وزور وصومٌ.

وقد خرّج مثل ذلك على ثلاثة أقوال:

أ - أنه على حذف مضاف، والتقدير: (إنه ذو عمل غير صالح) ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه مبالغة فكأنه العمل نفسه، وذلك لمداومته عليه. ولهذا التزم إفراده وتذكيره، ولا يقدّر المضاف؛ لأنه حينئذ يفوت المبالغة المقصودة منه.

وهذا هو رأي البصريين في هذه الظاهرة.

ب - أنه موضوع موضع المشتق لمشاركته إياه في الحروف، فعاملوا (عدل) معاملة (عادل) و(عمل) معاملة (عامل). وهذا هو رأي الكوفيين في مثل هذه الظاهرة.

ج - أنه على وضعه من المصدرية بلا تأويل ولا حذف للمبالغة فكأنه لكثرة الفعل منه تجسم منه(٢).

وقد قال بهذا التوجيه جماعة، منهم الشريف المرتضى(٣)

---

(١) القراءة في: البحر المحيط ٥ / ٢٢٩، والدر المصون ٦ / ٣٣٧، ولم أجدها في كتب الشواذ.

(٢) تنظر المسألة في: الكتاب ٤/ ٤٣، والأصول لابن السراج ٢/ ٣١، وشرح كتاب سيبويه للسيرافي ٥/ ٨١، والمفصل للزمخشري ص١٥٠، وأمالي ابن الشجري ١/ ١٠٤، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٥٠، والشرح الكبير لأبي علي الشلوبين ٢/ ٦١٧، والمباحث الكاملية للورقي الأندلسي ٢/ ٢٩٣، وشرح الكافية للرضي ١- ٢ / ٩٨٠، وارتشاف الضرب لأبي حيان ٤ / ١٩١٩، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك تأليف: عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري ت(٧٦١) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر - بيروت ط السادسة ١٣٩٤، في ٣/ ٣١٢.

(٣) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٥٠٢.

والطوسي[(١)] والطبرسي[(٢)] والرازي[(٣)] والمنتجب الهمداني[(٤)] وأبو حيان[(٥)] والسمين الحلبي[(٦)] وغيرهم[(٧)].

وقد استدل هؤلاء بالقراءة المتواترة الأخرى التي قرأ بها الكسائي ويعقوب: ﴿إِنَّهُۥ عَمِلَ غَيْرَ صَٰلِحٍ﴾[(٨)] على صيغة الفعل الماضي في (عمل) ونصب (غير) لأنها نعت لمصدر محذوف، والتقدير: إنه عمل عملاً غير صالح، فحذف الموصوف وأقام الصفة مقامه[(٩)]. وهذا أسلوب فصيح شائع في كلام العرب عند انكشاف المعنى وزوال اللبس، ويؤيد ذلك ما يلي:

أ - وروده كثيراً في القرآن، ومنه قوله تعالى ﴿وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ [الفرقان ٢٥/ ٧١]. أي وعمل عملاً صالحاً، وقوله ﴿وَٱعْمَلُوا۟ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٥١].، أي واعملوا عملاً صالحاً.

---

(١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن للطوسي ٥/ ٤٩٥.
(٢) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ١٢/ ١٦٤.
(٣) ينظر: التفسير الكبير ١٨ / ٣.
(٤) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٦٣٣.
(٥) ينظر: البحر المحيط ٥ / ٢٢٩.
(٦) ينظر: الدر المصون ٦ / ٣٣٦.
(٧) ينظر: الكشاف ٢ / ٢١٩، وتفسير أبي السعود ٤ / ٢١٢، وروح المعاني ١٢/ ٣٧١.ونحو القراء الكوفيين، تأليف: خديجة أحمد مفتى، المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة، ط الأولى ١٤٠٦، ص ١١١.
(٨) القراءة في: السبعة لابن مجاهد ص ٣٣٤، ومشكل إعراب القرآن لمكي ١/ ٤٠٦، والتيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني ت(٤٤٤) تصحيح: اوتويرتزل، دار الكتاب العربي - بيروت ط الثالثة ١٤٠٦، ص ١٢٥، والعنوان في القراءات السبع لأبي طاهر اسماعيل بن خلف الأنصاري ت(٤٥٥) تحقيق: د/ زهير زاهد وزميله، عالم الكتب - بيروت ط الأولى ١٤٠٥، ص ١٠٧، والنشر في القراءات العشر لمحمد بن محمد بن الجزري ت(٨٣٣)، تصحيح علي محمد الضباع، مكتبة الرياض - الرياض بدون ط وتاريخ، في ٢/ ٢٨٩.
(٩) إذا حذف الموصوف الفضلة المصدر وأقيمت صفته مقامه فأكثر المعربين يذهب إلى أن نصب الصفة نصب المصدر، وذهب سيبويه إلى أنه ينتصب على الحال وليس وصفاً لمصدر. ينظر: ارتشاف الضرب ٤ / ١٩٣٩ .

ب - أنه ورد في الآية نفسها مصرحاً به في قراءة عكرمة في الشواذ ﴿إنه عمل عملا غير صالح﴾[١].

الثالث: أن الضمير عائد إلى الركوب المذكور في قوله: ﴿ٱرۡكَب مَّعَنَا﴾.

والمعتبر من هذه الأقوال الثلاثة هما الأول والثاني، أما الثالث فقد رده جمهور العلماء.

الأثر العقدي:

لابد لمعرفة مرجع الضمير في هذه الآية من الإحاطة بالخلاف العقدي في مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام، ومدى جواز نسبة وقوع الذنوب والخطأ منهم[٢].

وهي مسألة مبنية على أصل: «وهو أن الأنبياء صلوات اللّه وسلامه عليهم معصومون فيما يخبرون به عن اللّه سبحانه، وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة»[٣].

وأما العصمة في غير جانب الرسالة، فقد وقع نزاع قديم بين المسلمين[٤]:

---

(١) ينظر: روح المعاني ١٢/ ٣٧٢، ولم أجدها في كتب الشواذ.
(٢) ينظر: الفصل لابن حزم ٤/ ٦،١٠، ومجموع الفتاوى ٤/ ٣١٤، ٣٢٠، والتأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي (دراسة مقارنة لقضايا العدل والتوحيد والإمامة والعصمة) حسين كمال أحمد الشامي، رسالة دكتوراه على الآلة - كلية الآداب جامعة عين شمس - مصر ١٤٠٥، ص٥١٩، والماتريدية للشمس الأفغاني ١/ ٤٢٨.
(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ١٠ / ٢٨٩.
(٤) ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي ت(٦٥٦) تحقيق: محيي الدين ديب مستو وزملائه، دار ابن كثير - دمشق ط الأولى ١٤١٧، في١/ ٤٣٤، والفتاوى١٠ / ٢٩٢، ١٥/ ١٤٧-١٥٠، وفتح الباري لابن حجر ٣/ ٢٨٩٥، كتاب الرقاق (٨١) باب (٥١)، وعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، د/ يوسف بن محمد السعيد، بحث منشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، العدد الثامن والعشرون، شوال ١٤٢٠، ص ١٣-٨٠.

فمنهم من يثبت العصمة في جانب التبليغ، أما في غير جانب التبليغ فإن العصمة تعني عدم إقرارهم على الذنب والخطأ، مع جواز صدوره منهم من غير تماد.

وهذا رأي جمهور أهل السنة من السلف الصالح وبعض الأشاعرة. وهم القائلون بالتوجيه الأول وعودة الضمير إلى عمل نوح عليه السلام.

ومنهم من يثبت العصمة المطلقة لهم وينفي مجرد وقوع الخطأ. وهذا رأي الشيعة الإمامية والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة، وقال به بعض أهل السنة على اختلاف بين هؤلاء في تعليل ذلك.

أما متأخرو الأشاعرة ومن وافقهم من أتباع السلف فعللوا ذلك بكون الأنبياء قدوة، وقد أمرنا باتباعهم، ولو جاز وقوع المعصية للزم الأمر بالشيء الواحد والنهي عنه في حالة واحدة وهو لا يستقيم.

أما المعتزلة فمنزعهم في ذلك التكفير بالذنوب مطلقاً ولا يجوز على النبي الكفر والفسق.

وأما الشيعة فإنهم يثبتون مطلق العصمة حتى من الخطأ والنسيان[١] «وغرضهم من ذلك أن يثبتوا عصمة مطلقة لأئمتهم مثل ما أثبتوها للأنبياء»[٢].

قال الشريف المرتضى: «ونطلق في الأنبياء والأئمة عليهم السلام العصمة بلا تقييد؛ لأنهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح»[٣].

وقال أيضاً: «إذا ثبت بالدليل[٤] عصمة الأنبياء فكل ما ورد في

---

(١) ينظر: معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله، تأليف أبي الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم، إمام الزيدية ت(٢٩٨)، ضمن رسائل العدل والتوحيد د/ عمارة، في ٢/ ١٠٥

(٢) كشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي ص ١٦٦.

(٣) أمالي المرتضى ٢/ ٣٤٨.

(٤) يقصد الدليل العقلي المجرد كما هو منهج أهل الكلام في ذلك من تقديم دلالة العقل وجعلها =

القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم، فلا بدّ من صرف الكلام عن ظاهره وحمله على ما يليق بأدلة العقول؛ لأن الكلام يدخله الحقيقة والمجاز، ويعدل المتكلم به عن ظاهره، وأدلة العقول لا يصح فيها ذلك»[1].

كما يكشف عن الأثر العقدي في هذين التوجيهين في الآية في ضوء هذه الخلافات حول مسألة العصمة، فيقول: «وقال آخرون: إن الهاء في قوله ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ راجعة إلى السؤال، والمعنى: إن سؤالك إياي ما ليس لك به علم عملٌ غير صالح؛ لأنه قد وقع من نوح دليل السؤال والرغبة في قوله ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ﴾، ومعنى ذلك أي: نجّه كما نجيتهم، ومن يجيب بهذا الجواب يقول: إن ذلك صغيرة من النبي ﷺ؛ لأن الصغائر تجوز عليهم، ومن يمنع من أن يقع من الأنبياء شيء من القبائح يدفع هذا الجواب؛ ولا يجعل الهاء راجعة إلى السؤال بل إلى الابن، ويكون تقدير الكلام ما تقدم»[2].

وقال الطوسي عن التوجيه الأول: «وهذا ضعيف لأن فيه إضافة القبيح إلى الأنبياء عليهم السلام وذلك لا يجوز عندنا على حال»[3].

وهؤلاء هم أصحاب التوجيه الثاني وعودة الضمير إلى ابن نوح على أحد التخريجات النحوية السابقة.

= قطعية يقينية ودلالة الكتاب والسنة ظنية يجب موافقتها للدلالة العقل، وقد صرح بهذا المنهج الكلامي في موضع آخر حيث يقول: «إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما نفعل مثل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أولا يجوز «أمالي المرتضى ١/ ٤٧٧.

(١) أمالي المرتضى ٢/ ٣٩٩.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٥٠٤.

(٣) التبيان للطوسي ٥/ ٤٩٥.

المناقشة:

يظهر لي أن التوجيه الثاني القائل بعودة الضمير إلى ابن نوح هو الأقرب، وذلك للمسوغات التالية:

أولاً: دلالة القراءة المتواترة الأخرى إذ هي ظاهرة الدلالة. والضمير فيها «للابن ليس إلا، فالأولى أن تجمع بين القراءتين في المعنى، وإن اختلفا في اللفظ»[(١)]، والمتقرر في قواعد التفسير أن «بعض القراءات يبيّن ما قد يُجهل في القراءة الأخرى»[(٢)].

ثانياً: أن أسلوب حذف الموصوف سائغ فصيح[(٣)]، ولا التفات لما يقوله بعضهم من أنها مخالفة لسنن كلام العرب كما هو رأي بعض البصريين[(٤)]، بل قد ورد في أفصح كلام كما سبق بيانه.

قال أبو علي الفارسي: «ومن ضعّف هذه القراءة بأن العرب لا تقول: هو يعمل غير حسن حتى يقولوا عمل غير حسن، فالقول فيه أنهم يقيمون الصفة مقام الموصوف عند ظهور المعنى، فيقول القائل قد فعلت صواباً، وقلت حسناً بمعنى فعلت فعلاً صواباً وقلت قولاً حسناً»[(٥)].

ثالثاً: أن ما استشهد به أصحاب التوجيه الأول قراءة شاذة يستأنس بها ولا يعول عليها مع وجود القراءة المتواترة، ولعلها قراءة تفسيرية.

رابعاً: أن رجوع الضمير إلى الابن فيه محافظة على نسق الكلام بمجيئه بمساق واحد في قوله ﴿إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ﴾،

---

(١) الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٦٣٣.

(٢) قواعد التفسير، السبت ١/ ٩٠.

(٣) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٥٠٥، وبدائع الفوائد ٣/ ٣٧.

(٤) ينظر: كتاب حجة القراءات لأبي زرعة ص ٣٤١، والارتشاف ٤/ ١٩٣٧.

(٥) مجمع البيان للطبرسي ١٢/ ١٦٢. وهو في الحجة لأبي علي الفارسي ٤/ ٣٤١-٣٤٣، باختلاف يسير.

فيكون مرجع الضميرين واحداً. وقد سبق في تمهيد الباب أن الضميرين إذا تعاقبا وجب رجوعهما إلى مفسر واحد، إلا بدليل.

خامساً: أن رجوعه إلى السؤال رجوع إلى مضمّن أما رجوعه إلى الابن فهو رجوع إلى صريح وقد سبق «أن إعادة الضمير على منطوق أولى من إعادته على مضمن»[1].

ومع ترجيح هذا التوجيه فإن ذلك لا يستلزم القول بالعصمة المطلقة من جميع الأخطاء كما يقول بعض أصحاب التوجيه الثاني، فإن القول بعودة الضمير إلى ابن نوح لا يمنع وقوع الخطأ من نوح عليه السلام أو من غيره على سبيل التوجيه والإرشاد وعدم الاستمرار عليه؛ لأن سياق الآيات يدل على وقوع الخطأ من نوح وذلك بعتابه عليه، ثم توبته واستغفاره، فيدل على أنه حصل منه الذنب والخطأ. وقوله تعالى بعد ذلك ﴿...فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝ قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [هود ١١/ ٤٦-٤٧].



(١) البسيط لابن أبي الربيع ١/ ١٨٥.

المسألة السابعة

٧ - قال اللّه تعالى: ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيۡتِهَا عَن نَّفۡسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلۡأَبۡوَٰبَ وَقَالَتۡ هَيۡتَ لَكَۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [يوسف ١٢/ ٢٣].

التوجيه الإعرابي:

اشتمل قوله (إنه ربي) على ضمير غائب، وقد جرى خلاف بين المفسرين في مرجع الضمير وفي المعني بـ (ربي) واختلف تبعاً لذلك في التوجيه الإعرابي للآية على قولين[(١)]:

الأول: أن الضمير للشأن في محل نصب اسم إن و(ربي) مبتدأ، و(أحسن مثواي) الجملة في محل رفع خبر المبتدأ الثاني، والجملة من المبتدأ الثاني وخبره في محل رفع خبر (إن) وعليه فالمراد بقوله (ربي) أي: سيدي العزيز أحسن تعهدي حيث أمرك بإكرامي فكيف يمكن أن أسيء إليه بالخيانة في حرمه. ونسب إلى مجاهد وابن إسحاق والسدي[(٢)].

الثاني: أن الضمير يعود إلى لفظ الجلالة في قوله (معاذ الله)، وعليه فالمراد بقوله (ربي) هو اللّه، أي: إن اللّه تعالى خالقي أحسن مثواي بعطف قلب من أَمَرَكِ بإكرامي عليّ فكيف أعصيه بارتكاب تلك الفاحشة الكبيرة؟. فالضمير بهذا الاعتبار فيه ثلاثة أعاريب:

---

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١ / ٤٢٦، البيان في إعراب غريب القرآن للأنباري ٢/ ٣٨، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ١٤٢، والبحر المحيط ٥/ ٢٩٤، والدر المصون ٦/ ٤٦٦.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ٢١٧، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ١٠١، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ١٤٢.

أ - أنه اسم إن في محل نصب و(ربي) خبرها مرفوع تقديراً، و(أحسن مثواي) الجملة خبر ثان في محل رفع.

ب - أنه اسم إن في محل نصب و(ربي) مبتدأ، و(أحسن مثواي) خبر المبتدأ الثاني، والجملة خبر إن. وهذا الإعراب يتوافق مع إعراب التوجيه الأول مع اختلاف المعنى بينهما.

ج - أنه اسم إن و(ربي) بدل من الضمير منصوب تقديراً و(أحسن مثواي) الخبر. وهذا الوجه لا يتأتى مع التوجيه الأول؛ لأنه لا يمكن أن يكون (ربي) بدلاً من ضمير الشأن لاختلاف الحقائق، وبدل الكل من الكل إنما يكون مدلوله مدلول الأول، لأنهما يطلقان على ذات واحدة[١].

قال سيبويه: «ولا يجوز أن تقول: رأيت زيداً أباه، والأب غير زيد، لأنك لا تبينه بغيره ولا بشيء ليس منه. وكذلك لا تثني الاسم توكيداً وليس بالأول ولا شيء منه، فإنما تثنيه وتؤكده مثنىً بما هو منه أو هو هو»[٢].

وقال السيرافي: «ولا يجوز أن تقول: ضربت زيداً عبدَه، وذلك أنك لا تقول: ضربت زيداً، وأنت تريد عبده؛ لأنه لا يعبر بزيد عن عبده فلفظ زيد ليس يشتمل على العبد»[٣].

الأثر العقدي:

يرجع الخلاف في هذا الإعراب إلى الخلاف في حكم إطلاق لفظ (رب) على غير اللّٰه عز وجل. وقد تبين لي أن للعلماء في ذلك ثلاثة مواقف:

(١) ينظر: شرح المقدمة الكافية لابن الحاجب ٢/ ٦٦٠، وشرح الرضي ١-٢ / ١٠٧٩.

(٢) الكتاب ١ / ١٥٢.

(٣) شرح الكتاب للسيرافي خ ٢ / ١٠.

الأول: منع ذلك مطلقاً، وأنه لفظ لا يطلق على غير اللَّه ﷻ. وقد أوجبوا رجوع الضمير إلى اللَّه في قوله (إنه ربي) وهذا ما رجحه وانتصر له أبو حيان(١) والسمين الحلبي(٢).

الثاني: جواز ذلك في شرع من قبلنا، ومنعه في شرعنا، ولهذا سمّى يوسفُ السيدَ رباً في قوله: ﴿ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف ١٢/ ٤٢] وقوله ﴿ٱرْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف ١٢/ ٥٠] ونحو ذلك، فهو جائز في شرعه كما جاز أن يسجد له أبواه وأخوته، وكما جاز في شرعه أن يؤخذ السارق عبداً، وإن كان هذا منسوخاً في شرع محمد ﷺ(٣).

الثالث: التفصيل في ذلك، فهو في حال التعريف بالألف واللام خاص بالله تعالى ولا يجوز أن يقال (الرب) لغير الله؛ لأن الألف واللام تدل على معنى العموم.

وكذلك في حال التجرد من الإضافة والألف واللام فلا تطلق إلا على اللَّه، كقوله تعالى: ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ ٣٤/ ١٥].

أما في حال الإضافة فيجوز أن يطلق على غير اللَّه فيقال: رب الدابة ورب الدار؛ لأنه ينسب إلى شيء خاص معين فلا يملك شيئا غيره.

وعليه فالضمير هنا للشأن والمقصود بربه هو سيده، وهو زوج المرأة الذي اشتراه من مصر ثم أوصى به امرأته فقال لها: ﴿أَكْرِمِى مَثْوَىٰهُ﴾[يوسف ١٢/ ٢١] فقال يوسف: ﴿إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحْسَنَ مَثْوَاىَ﴾. وهذا قول أكثر المفسرين واللغويين كما يقول البغوي(٤).

---

(١) البحر المحيط ٥/ ٢٩٤، وينظر: المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة ط الأولى ١٤١٨ في ١/ ٢٤٥.

(٢) الدر المصون ٦/ ٤٦٦.

(٣) ينظر: الفتاوى ١٥/ ١١٨.

(٤) ينظر: تفسير البغوي ٢ / ٤١٨. وينظر: معاني القرآن للفراء ٢ / ٤٠، ومعاني القرآن للزجاج ٣ / ١٠١، وتفسير الطبري ١٢/ ٢١٧، وشأن الدعاء، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي =

المناقشة:

إن معرفة مفسر الضمير في هذه الآية متعينة على المعرب والمفسر سواء، لأن ذلك يسهم في تحديد العلاقة بين أجزاء الكلام وبيان مواقعها الإعرابية كما سبق عرض ذلك في فقرة سابقة.

وقد تبين أن سبب الاختلاف في تعيين مرجع الضمير هو المعنى العقدي، وقد استند كل فريق على مسوغات وتعليلات.

أما الفريق الأول فقد استدلوا بما يلي:

١ - أن كون الضمير للشأن وعوده إلى غير اللَّه باطل في المعنى؛ لأنه إن عنى به المالك المتصرف فهذا لا يستقيم مع مقام النبوة أن يطلق ذلك على مخلوق، وإن أراد به السيد فهو عليه السلام في الحقيقة لم يكن مملوكاً له.

٢ - أن منع إطلاق الرب على غير اللَّه ثابت بالدليل، ومنه ما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (لا يقل أحدكم: أطعم ربك وضيء ربك، وليقل سيدي ومولاي، ولا يقل أحدكم: عبدي وأمتي، وليقل فتاي وفتاتي وغلامي)[١].

قال الشيخ سليمان بن عبد اللَّه بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهم الله: «قوله (وليقل سيدي) قيل: إن الفرق بين الرب والسيد، أن الرب من أسماء اللَّه اتفاقاً، واختلف في السيد هل هو من أسماء اللَّه تعالى؟»[٢].

= ت(٣٨٨) تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية - بيروت، ط الثالثة ١٤١٣، ص ٩٩، والكشاف ٢/ ٢٤٨، والتفسير الكبير ١٨ / ٩١، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري ٢ / ٧٢٨، وفتاوى شيخ الإسلام ١٥/ ١١١- ١٣٠، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٥ / ٢٨٨، وتفسير أبي السعود ٤ / ٢٦٥، وكتاب منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة ١/ ٢١٧.

(١) الحديث في البخاري في العتق برقم (٢٥٥٢) ومسلم باب حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد برقم (٢٢٤٩).

(٢) تيسير العزيز الحميد ص ٦٥٤. وينظر: كتاب فتح المجيد ص ٥٤١.

٣ - أن تفسير الضمير بالشأن والرب بالسيد يوهم أن يوسف إنما ترك الفاحشة لأجله، والحقيقة إنما تركها خوفا من اللّٰه لأن ذلك هو الواجب ولو رضي سيدها.

واستدل الفريق المجوز إطلاقه على غير اللّٰه وهم الجمهور، بما يلي:

١ - أن الأدلة تواترت بجواز استعماله في حال الإضافة لغير اللّٰه كما في الآيتين السابقتين وغيرهما.

٢ - أن النهي الوارد في الحديث إنما هو للكراهة والتنزيه وليس للتحريم. وهذا ما جزم به غير واحد من العلماء[1].

٣ - أن يوسف عليه السلام لم يترك الفاحشة إلا خوفاً من اللّٰه بدليل ظهور أمارات الرضا من سيدها، وهذا مما يبين فضل يوسف وشرفه ورعايته لحق اللّٰه وحق المخلوقين ودفعه الشر بالتي هي أحسن.

٤ - أن مما يؤيد كون الضمير للشأن تعليله لترك الفاحشة بحق الزوج، وذلك فيه فوائد منها: أن هذا مانع تعرفه المرأة وتعذره به، بخلاف حق اللّٰه تعالى فإنها لا تعرف عقوبة اللّٰه في ذلك.

٥ - أن يوسف عليه السلام أجرى هذا الكلام بحسب الظاهر ووفق ما كانوا يعتقدون فيه من كونه عبداً له، وأيضا أنه رباه، وأنعم عليه بالوجوه الكثيرة فعنى بكونه رباً له أي مربيا له، وهذا من باب المعاريض الحسنة.

وهذا الذي ظهر رجحانه من الأقوال لمساندة الدلالة الشرعية واللغوية والعرفية.

قال الأزهري: «الرب هو اللّٰه تبارك وتعالى، وهو رب كل شيء، أي مالكه وله الربوبية على جميع الخلق لا شريك له.ويقال: فلان رب

---

(١) ينظر: تيسير العزيز الحميد ص ٦٥٥.

هذا الشيء، أي ملكه له، ولا يقال (الرب) بالألف واللام لغير الله. وهو رب الأرباب، ومالك الملوك والأملاك.

وكل من ملك شيئا فهو ربه ﴿ٱذۡكُرۡنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ أي عند ملكك. يقال هو رب الدابة، ورب الدار، وفلانة ربة البيت»[(١)].

وقال ابن الأنباري: «الرب: ينقسم على ثلاثة أقسام: يكون (الرب) المالك، ويكون (الرب) السيد المطاع، قال اللّه تعالى: ﴿فَيَسۡقِي رَبَّهُۥ خَمۡرٗاۖ﴾ [يوسف ١٢/ ٤١] أي سيده، ويكون (الرب) المصلح»[(٢)].

وقال ابن كثير: «والرب هو المالك المتصرف، ويطلق في اللغة على السيد وعلى المتصرف للإصلاح»[(٣)].

ومن ذلك كله يتبين أن الراجح هو أن يكون الضمير للشأن، والجملة بعده من المبتدأ والخبر خبر له. ومنع إعراب (ربي) بدلا لاختلاف المدلولين.



(١) تهذيب اللغة ١٥/ ١٧٦، مادة (رب).
(٢) تهذيب اللغة ١٥/ ١٧٦، مادة (رب).
(٣) تفسير القرآن العظيم ١/ ٢٢.

المسألة الثامنة

٨ - قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا۟ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّىَ مَن نَّشَآءُ ۖ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [يوسف ١٢/ ١١٠].

التوجيه الإعرابي:

عرف الخلاف في توجيه هذه الآية إعراباً ومعنى منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام كما هو منقول في صحيح البخاري وغيره عن بعض الصحابة[١].

ويدور الخلاف في هذه الآية حول المسائل التالية:

١ - تخريج القراءات الواردة في الآية والموقف منها.

٢ - حقيقة الظن في قوله ﴿وَظَنُّوٓا۟﴾، وهل هو من اليقين أم من الحسبان.

٣ - مرجع الضمير واو الجماعة (اسم ظن) في قوله ﴿وَظَنُّوٓا۟﴾.

٤ - مرجع الضمير هاء الغائبين (اسم أن) في قوله ﴿أَنَّهُمْ﴾.

٥ - مرجع الضمير واو الجماعة (نائب الفاعل) في قوله ﴿كُذِبوا﴾.

ويمكن عرض توجيه هذه المسائل المختلف فيها من خلال القراءتين الواردتين فيها ليتبين توجيه كل قراءة ومن ثم إظهار الملحظ العقدي في ذلك التوجيه.

---

(١) سيأتي عرض ذلك.

القراءات في الآية:

لقد ورد في قوله ﴿كُذِبوا﴾ قراءاتان متواترتان[١]، ويتراءى للباحث أن يقف عندهما من خلال ثلاثة عناصر:

أ - ثبوت القراءة.

ب - مدلول القراءة.

ج - التوجيه الإعرابي والمعنوي.

وذلك على النحو التالي[٢]:

القراءة الأولى:

قرئت ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِّبُواْ﴾، بضم الكاف وكسر الذال مثقلة، بالبناء للمفعول، وهذه قراءة عائشة وعامة قراء المدينة والبصرة والشام كنافع وابن عامر وأبي عمرو وغيرهم. كما قرأ بها ابن كثير المكي.

ومعنى (كُذّبوا) أي تلقاهم غيرهم بالتكذيب كقولهم: خطّأته وجبّنته، أي نسبته إلى الخطأ والجبن. وتكذيبهم إياهم يكون بأن يلقوا بذلك كقولهم له ﴿وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٨٦]، أو بما يدل عليه وإن خالفه في اللفظ.

ومن التشديد بهذا المعنى قوله تعالى ﴿فَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِّن قَبْلِكَ﴾ [فاطر ٣٥/ ٤]، وقوله ﴿إِن كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ﴾ [ص ٣٨/ ١٤].

---

(١) وفيها قراءتان شاذتان يأتي تخريجهما والحديث عنهما ضمناً.

(٢) ينظر في تخريج هذه القراءات وتوجيهها: معاني القرآن للفراء ٢/ ٥٦، وتفسير الطبري ١٣/ ٩٩، ومعاني القرآن للزجاج ٣/ ١٣٢، والسبعة لابن مجاهد ص ٣١٥، وتهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري ت ٣٧٠، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، الدار المصرية للتأليف والترجمة / القاهرة، بدون ط وتاريخ، ١٤/ ٣٦٢، وتفسير القرآن للسمعاني ٣/ ٧٣، وإعراب القرآن، لأبي القاسم الأصبهاني الملقب بقوام السنة ت (٥٣٥)، تحقيق: د/ فائزة بنت عمر المؤيد، بدون ط ١٤١٥، ص ١٧٣ومجمع البيان للطبرسي ١٣/ ١٣٠، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٣٤، وفتاوى ابن تيمية ١٥/ ١٧٥، والدر المصون ٦/ ٥٦٢، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٧٨، وفتح الباري ٢/ ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥) باب (٦).

وفي هذه القراءة بهذا المعنى توجيهان:

التوجيه الأول: ينطلق من توجيه الظن بكونه صادرا من الرسل نحو أتباعهم الذين آمنوا بهم، وعليه يكون توجيه المسائل السابقة على النحو التالي:

أ - أن الضمائر كلها في ﴿وَظَنُّواْ﴾ و ﴿أَنَّهُمْ﴾ و ﴿كُذِّبوا﴾ عائدة إلى الرسل.

ب - أن الضمير واو الجماعة في قوله ﴿كُذِّبوا﴾، نائب عن الفاعل، وهم الأتباع الذين آمنوا بالرسل.

ج - حمل ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾ على الحسبان لا على اليقين(١).

وقد بينت عائشة رضي اللَّه عنها معنى الآية على هذا التوجيه لهذه القراءة بقولها: «لم يزل البلاء بالرسل، حتى ظن الأنبياء أن من تبعهم قد كذَّبوهم»(٢).

فهذا توجيه عائشة رضي اللَّه عنها الذي لم تقبل غيره في هذه الآية، ومعناه: «أن الرسل ظنت بأتباعها الذين آمنوا بهم أنهم قد كذّبوهم، فارتدوا عن دينهم، استبطاء منهم للنصر»(٣)، «لا أن القوم كذبوا، ولكن الأنبياء ظنوا وحسبوا أنهم يكذبونهم، أي خافوا أن يدخل قلوب أتباعهم شك، فيكون ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾ على بابه في هذا التأويل»(٤).

التوجيه الثاني: وينطلق من توجيه الظن بكونه صادراً من الرسل

---

(١) سيرد نص الطبري في بيان حدود استعمال الظن على أحد المعنيين، وينظر: أيضا: تهذيب اللغة للأزهري ١٤/ ٣٦٢، والمفردات في غريب القرآن ص ٤١٢، وشرح التسهيل لابن مالك ٢/ ٨٠، وكتاب التعريفات، للجرجاني علي بن محمد بن علي ت٨١٦، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي - بيروت ط الثانية ١٤١٣، ص١٨٧.

(٢) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩/ ٢٣٥.

أيضاً ولكن إلى جهة غير الجهة الأولى، بأن يكون نحو القوم الكافرين، وعليه يكون توجيه المسائل في هذا التوجيه على النحو التالي:

أ - أن الضمائر كلها راجعة إلى الرسل أيضاً كما هي في التوجيه الأول.

ب - أن الضمير واو الجماعة في قوله ﴿كُذِّبوا﴾ نائب عن الفاعل الحقيقي وهي الأمم الكافرة.

ج - أن الظن هنا من اليقين والعلم.

ومعنى الآية على هذا التوجيه: «حتى إذا استيأس الرسل من قومهم أن يؤمنوا بهم ويصدقوهم، وظنت الرسل: بمعنى واستيقنت أنهم قد كذَّبهم أممهم جاءت الرسل نصرتنا، وقالوا: الظن في هذا بمعنى العلم»(١).

وهذا التوجيه نسبه الطبري إلى الحسن وقتادة، وقد ضعفه بأمرين:

أ - أنه خلاف ما ذكر عن جمع من الصحابة الذين اقتصروا على التوجيه الأول لهذه القراءة، ولم ينقل عن أحد منهم توجيه الظن هنا بمعنى العلم واليقين.

ب - أن العرب إنما تستعمل الظن بمعنى العلم فيما يدرك من جهة الخبر لا من جهة المشاهدة والمعاينة، أما ما كان من جهتهما فلا يقال فيه بالظن بمعنى العلم، فلا يقال أظنّني حيّا وأظنني إنساناً بمعنى: أعلمني إنساناً وأعلمني حياً(٢)، ولا شك أن الرسل قد كانت مشاهدة لأممها سامعة لتكذيبها(٣).

(١) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٥ .

(٢) قال ابن منظور: «الظنّ: شك ويقين إلا أنه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر، فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم» لسان العرب، لابن منظور الإفريقي المصري، - دار صادر - بيروت ط الثالثة ١٤١٤، مادة (ظنن) ١٣/ ٢٧٢، وقال الزبيدي: «...أن الظن لا يستعمل بمعنى اليقين والعلم فيما يكون محسوساً، وجزم أقوام بأنه من الأضداد كما في شروح الفصيح». تاج العروس من جواهر القاموس، لمرتضى الزبيدي، تحقيق: علي شيري، دار الفكر - بيروت، بدون ط، ١٤١٤، مادة (ظنن) ١٨/ ٣٦٣.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٣/ ١٠٦.

ولم تترك القراءة على أي من التوجيهين هاجساً عند المعربين بمؤداها المعنوي والعقدي لظهور معناها المتفق عليه عندهم بخلاف القراءة الأخرى.

القراءة الثانية: وقرئت الآية فيها ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ﴾، بضم الكاف وكسر الذال مخففة بالبناء للمفعول، وهي قراءة بعض قراء أهل المدينة وعامة أهل الكوفة، وقد قرأ بها ابن عباس وابن مسعود وأبو عبد الرحمن السلمي وأبو جعفر بن القعقاع، والحسن وقتادة وأبو رجاء العطاردي، ويحيى بن وثاب والأعمش وعاصم وحمزة، والكسائي، وخلف.

ومعنى (كُذِب) بالتخفيف فهو من قولهم: كذبتك الحديث أي لم أصْدُقْك، ومنه قوله تعالى ﴿وَقَعَدَ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [التوبة ٩/ ٩٠].

وقد كانت الآية على هذه القراءة «مشكلة»[١] ومثار جدل في قبولها وتوجيهها، حتى «اضطربت فيها أقوال الناس»[٢] ووقف السلف منها موقفين:

الأول: موقف الرد مطلقاً وعدم التسليم بثبوتها، وهذا ثبت في صحيح البخاري من طريق عروة بن الزبير عن عائشة رضي الله عنها قالت له وهو يسألها عن قول الله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾ قال: قلت: (أكُذِبوا أم كُذِّبوا؟ قالت عائشة: كُذِّبوا. قلت: فقد استيقنوا أن قومهم كذبوهم، فما هو بالظن. قالت أجل لعمري، لقد استيقنوا بذلك. فقلت لها: وظنوا أنهم قد كُذِبوا؟ قالت: معاذ الله، لم تكن الرسل تظن ذلك بربها.

قلت: فما هذه الآية؟ قالت: هم أتباع الرسل الذين آمنوا بربهم وصدقوهم، فطال عليهم البلاء واستأخر عنهم النصر، حتى إذا استيأس

(١) تفسير القرآن للسمعاني ٣/ ٧٣.

(٢) الدر المصون ٦/ ٥٦٣.

الرسل من قومهم، وظنت الرسل أن أتباعهم قد كذّبوهم جاءهم نصر اللّه عند ذلك).[(١)]

وقد علق الحافظ ابن حجر على هذا الحديث بقوله: «وهذا ظاهر في أنها أنكرت القراءة بالتخفيف بناء على أن الضمير للرسل. وليس الضمير للرسل على ما بينته، ولا لإنكار القراءة بذلك معنى بعد ثبوتها، ولعلها لم يبلغها ممن يرجع إليه في ذلك»[(٢)].

الموقف الثاني: موقف القبول المطلق والتوجيه المعتبر السليم، وفق أحد هذه التوجيهات الأربعة:

التوجيه الأول لقراءة التخفيف: وينطلق من توجيه الظن بكونه صادراً من الأمم الكافرة نحو الرسل عليهم السلام بكذبهم عليهم. ويكون توجيه المسائل السابقة على النحو التالي:

أ - الضمائر كلها في ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾ و﴿أَنَّهُمْ﴾ و﴿كُذِبوا﴾ عائدة إلى الأمم الكافرة.

ب - الضمير واو الجماعة في قوله ﴿كُذِبُواْ﴾ نائب عن الفاعل الحقيقي وهو الرسل، أي أن الرسل هم الكاذبون - في زعمهم - وهم مكذوب عليهم.

ج - أن الظن هنا من الحسبان.

والمعنى: حتى إذا استيأس الرسل وظن الذين أرسل إليهم من الأمم المكذبة أن أولئك الرسل قد كذبوهم فيما كانوا أخبروهم به عن اللّه من وعده إياهم بالنصر عليهم، جاءهم نصرنا.

وقد اختاره الطبري ونسبه إلى جماعة من أهل التأويل. منهم ابن

---

(١) صحيح البخاري - كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢)، باب(٦) ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾ برقم ٤٦٩٥، و٣٣٨٩.

(٢) فتح الباري ٢/ ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

عباس من طرق متعددة كثيرة، وسعيد بن جبير، ومجاهد[١].ومن أدلة أصحاب هذا التوجيه ما يلي:

١ - أن هذه الآية جاءت «عقيب قوله ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۗ﴾[يوسف ١٢/ ١٠٩]، فكان ذلك دليلاً على أن إياس الرسل كان من إيمان قومهم الذين أهلكوا».[٢]

٢ - أن تعقيب هذا الظن بقوله ﴿فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُۖ﴾ دليل على أن الذين أهلكوا هم الذين ظنوا أن الرسل قد كذبتهم، فقابلوا ذلك بتكذيبهم.

التوجيه الثاني: ويقوم على نسبة الظن إلى الأمم الكافرة تجاه الرسل بأنهم قد أخلفوا ما قيل لهم من الوعد بالنصر. فيكون توجيه المسائل السابقة على النحو التالي:

أ - أن اسم (ظن) واو الجماعة يعود إلى الأمم الكافرة.فالظانون هم الكفار.

ب - أن اسم (أن) هاء الغائب يعود إلى الرسل.

ج - أن الضمير واو الجماعة في قوله ﴿كُذِبُواْ﴾ يعود على الرسل نائباً عن الفاعل وهو الآتي بالوحي.

والمعنى على هذا التأويل: أي ظن قومهم المشركون أن الرسل قد كُذبوا - بالبناء للمفعول - ما وعدهم اللّٰه من نصره إياهم على المشركين وأخلفوا.

وهذا توجيه ابن زيد[٣]، واختاره أبو حيان[٤] والسمين[٥].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٣/ ٩٩-١٠٣.
(٢) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٣.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٣/ ١٠٢.
(٤) ينظر: البحر المحيط٥/ ٣٤٧.
(٥) ينظر: الدر المصون٦/ ٥٦٣.

التوجيه الثالث: ويذهب إلى توجيه الظن إلى أتباع الرسل ممن آمن بهم تجاه الرسل بأنهم قد أخلفوا، فيكون توجيه المسائل السابقة كما يأتي:

أ - أن الضمير واو الجماعة (اسم ظن) في قوله ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾ عائد إلى الأتباع. فالظانون هم الأتباع.

ب - أن الضمير هاء الغائب (اسم أن) في قوله ﴿أَنَّهُمْ﴾ عائد إلى الرسل.

ج - أن الضمير واو الجماعة (نائب الفاعل) في قوله ﴿كُذِبوا﴾ عائد إلى الرسل نائب عن الفاعل الحقيقي هو الآتي بالوحي.

د - أن الظن من الحسبان.

والمعنى: أن الأتباع لطول الانتظار وشدة البلاء عليهم وعلى الرسل ظنوا أن الرسل قد أُخلِفوا - بالبناء للمجهول - ما وعدوا به من النصر والتمكين.(١)

التوجيه الرابع: ويذهب إلى الأخذ بظاهر الآية القريب، وذلك بتوجيه الظن من الرسل أنفسهم إلى ما بلغهم واستقر عندهم من نصرهم على أعدائهم. فيكون توجيه المسائل السابقة كما يلي:

أ - أن الضمائر الثلاثة كلها تتجه إلى الرسل عليهم السلام.

ب - أن الضمير واو الجماعة في قوله ﴿كُذِبُواْ﴾ نائب عن الفاعل. ويبقى تحديد الفاعل الذي ناب عنه هذا الضمير معضلا، وقد حدد بأحد أمرين:

أحدهما: أن الفاعل الذي ظنته الرسل قد كذب عليهم هي نفوسهم ورجاؤهم لا الآتي من الوحي، والمعنى: «أنهم لطول البلاء عليهم وإبطاء النصر وشدة استنجاز من وعدوه به توهموا أن الذي جاءهم من الوحي كان حسباناً من أنفسهم، وظنوا عليها الغلط في تلقي ما ورد

---

(١) ينظر: فتح الباري٢ / ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥) سورة يوسف (١٢) باب (٦).

عليهم من ذلك، فيكون الذي بني له الفعل أنفسهم لا الآتي بالوحي، والمراد بالكذب الغلط لا حقيقة الكذب، كما يقول القائل: كذبتك نفسك»[١].

وهو اختيار الخطابي[٢] والزمخشري[٣].

ويؤيد هذا التوجيه القراءة الثالثة لقوله ﴿كَذَبُوا﴾[٤] بالبناء للفاعل مخففة: أي غلطوا.

ثانيهما: أن الفاعل هو ما جاءهم من الوحي. وهذا تحديد ابن عباس نفسه في بعض الروايات حين عبر عن ذلك بطريقة متوجسة فمرة بقوله: «هو ما تكره»[٥]، وأخرى يستعين بقرينة خارجية وذلك «بإشارته إلى السماء»[٦].

والمعنى: حتى إذا استيأس الرسل من إيمان قومهم وظنت الرسل أنهم قد كُذِبوا فيما وعدوا من النصر.

وقد نُسب هذا إلى ابن عباس وابن مسعود وسعيد ابن جبير[٧].

وقد علل ابن عباس رضي اللّه عنهما فيما روي عنه هذا التأويل بأنهم بشر يعترضهم ما يعترض غيرهم من الضعف البشري مستدلاً بقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٤].

قد وقف المفسرون والمعربون من هذا التأويل موقفين:

---

(١) فتح الباري ٢/ ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

(٢) ينظر: فتح الباري الموضع السابق.

(٣) ينظر: الكشاف ٢/ ٢٧٨.

(٤) قراءة شاذة قرأ بها مجاهد كما في تفسير الطبري ١٣/ ١٠٦، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٣٥.

(٥) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤.

(٦) فتح الباري / ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

(٧) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٣، الدر المصون ٦/ ٥٦٤

الأول: رده صراحة بأن هذا تأويل لا يجوز القول به، ولا تثبت روايته عنه. وهذا هو رأي جمهورهم بل يكاد يكون شبه إجماع منهم(١).

قال الفارسي: «إن ذهب ذاهب إلى أن المعنى: ظن الرسلُ أن الذي وعد اللَّه أممهم على لسانهم قد كُذِبوا أو كَذَبوا فقد أتى عظيماً لا يجوز أن ينسب مثله إلى الأنبياء ولا إلى صالحي عباد اللَّه، وكذلك من زعم أن ابن عباس ذهب إلى أن الرسل قد ضعفوا فظنوا أنهم قد أخلفوا، لأن اللَّه تعالى لا يخلف الميعاد ولا مبدل لكلماته»(٢).

الاتجاه الثاني: قبوله بمؤداه بل اعتباره مؤيدا بظاهر الآية نفسها وبصريح الآية الأخرى في البقرة.

وقد أخذ بهذا الاتجاه شيخ الاسلام ابن تيمية في الفتاوى مفسراً هذا الظن من الرسل بما يلي:

١ - أن يكون هذا من إلقاء الشيطان المذكور في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [الحج ٢٢/ ٥٢].

٢ - أن يكون هذا من حديث النفس المعفو عنه كما قال النبي ﷺ: (إن اللَّه تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تكلم أو تعمل)(٣).

٣ - أن يكون هذا من باب الوسوسة(٤) التي هي صريح الإيمان، كما ثبت في الصحيح أن الصحابة قالوا يا رسول الله: (إن أحدنا ليجد

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ٢٨٨، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩/ ٢٣٥، و الدر المصون ٦/ ٥٦٤.

(٢) الحجة للقراء السبعة ٤/ ٤٤٣، وينظر: الدر المصون ٦/ ٥٦٤.

(٣) الحديث عن أبي هريرة في صحيح البخاري ٤٩ كتاب العتق باب الخطأ والنسيان في العتاقة الطلاق ونحوهما برقم ٢٥٢٨، ومسلم رقم ١٢٧ باب تجاوز اللَّه عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر.

(٤) قال بهذا الزمخشري تفسيراً للرواية عن ابن عباس، ينظر: الكشاف ٢/ ٢٧٨.

في نفسه ما لأن يحرق حتى يصير حممة، أو يخر من السماء إلى الأرض: أحب إليه من أن تكلم به. قال: أو قد وجدتموه؟ قالوا: نعم. قال: ذلك صريح الإيمان)(١).

وقد نظّر هذا التأويل بما في البخاري ومسلم من قول النبي ﷺ: (يرحم اللّه لوطاً لقد كان يأوي إلى ركن شديد. ولو لبثت في السجن ما لبث يوسف لأجبت الداعي، ونحن أحق بالشك من إبراهيم إذ قال له ربه: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾[البقرة ٢/ ٢٦٠])(٢)

قال ابن تيمية: «وقد ترك البخاري ذكر قوله: (بالشك) لما خاف فيها من توهم بعض الناس. ومعلوم أن إبراهيم كان مؤمناً كما أخبر اللّه عنه بقوله ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ﴾ ولكن طلب طمأنينة قلبه، كم قال: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِى﴾ فالتفاوت بين الإيمان والاطمئنان سماه النبي ﷺ شكاً لذلك بإحياء الموتى، كذلك الوعد بالنصر في الدنيا: يكون الشخص مؤمنا بذلك، ولكن قد يضطرب قلبه فلا يطمئن، فيكون فوات الاطمئنان ظناً أنه قد كذب، فالشك مظنة أنه يكون من باب واحد وهذه الأمور لا تقدح في الإيمان الواجب، وإن كان فيها ما هو ذنب فالأنبياء عليهم السلام معصومون من الإقرار على ذلك، كما في أفعالهم على ما عرف في أصول السنة والحديث»(٣).

---

(١) صحيح مسلم ١٣٢، ١٣٣ نحوه. قال ابن الأثير: «في (ذاك صريح الإيمان) أي كراهتكم له وتفاديكم منه صريح الإيمان. والصريح: الخالص من كل شيء، وهو ضد الكناية، يعني أن صريح الإيمان هو الذي يمنعكم من قبول ما يلقيه الشيطان في نفوسكم حتى يصير ذلك وسوسة لا تتمكن في قلوبكم، ولا تطمئن إليه نفوسكم، وليس معناه أن الوسوسة نفسها صريح الإيمان؛ لأنها إنما تتولد من فعل الشيطان وتسويله، فكيف يكون إيماناً صريحاً». (النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري ت٦٠٦، تحقيق: أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٨) ٣/ ١٩ صرح.

(٢) صحيح البخاري، للإمام الحافظ أبي عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري ت(٢٥٦)، عناية أبي صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية - الرياض بدون ط ١٤١٩، في كتاب أحاديث الأنبياء (٦٠) باب ولوطاً إذ قال لقومه (١٥) برقم ٣٣٧٥، ومسلم برقم ١٥١.

(٣) فتاوى ابن تيمية ١٥/ ١٧٨ .

وقد علل صدور هذا من الأنبياء ومن ثم قصّه على المؤمنين ليكون لهم في ذلك عبرة حالة ابتلائهم ليعلموا أنه قد ابتلي من هو خير منهم وكانت العاقبة إلى خير فليتيقن المرتاب ويتوب المذنب ويصح الاتساء بالأنبياء وتتمخض المتابعة إذا علم التابع أنه يمكن وقوع الذنب ومن ثم جبره بالتوبة كما هو الصحيح في باب عصمة الأنبياء وكما هو مذهب السلف فيها.

الأثر العقدي:

لقد كانت هذه الآية بقراءة التخفيف «آية مشكلة»(١) عند بعض الناس منذ القرون المفضلة، وذلك لدلالة ظاهرها على ما يمنع جمهور المفسرين نسبته إلى رسل اللّه من وصولهم إلى مرحلة اختلال اليقين بوعد اللّه حتى ولو كان ذلك خاطراً قلبياً خارجاً عن الشعور الإرادي، مما يتنافى مع طبيعة الرسالة وما يجب اعتقاده نحوها من العصمة.

وقد تجلى هذا باستبشار بعض التابعين حين صُرِفوا عن دلالة المعنى القريب إلى معنى آخر متوجهٍ في هذه القراءة. ومن ذلك ما رواه الطبري وغيره بقوله: «سأل فتى من قريش سعيد ابن جبير، فقال له: يا أبا عبد اللّه كيف تقرأ هذا الحرف فإني إذا أتيت عليه تمنيت أن لا أقرأ هذه السورة ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾؟ قال: نعم، حتى إذا استيأس الرسل من قومهم أن يصدقوهم، وظن المرسل إليهم أن الرسل كذبوا. قال: فقال الضحاك بن مزاحم: ما رأيت كاليوم قط رجلاً يدعى إلى علم فيتلكأ، لو رحلت في هذه إلى اليمن كان قليلاً»(٢).

لقد نقلت لنا هذه الرواية صورة مما تمثله هذه القراءة من الهم والتفكير في مدلولها لدى بعضهم في ذلك الوقت المبكر، فهذا تابعي

(١) الفريد في إعراب القرآن ٣/ ١٠٥.
(٢) تفسير الطبري ١٣/ ١٠١، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٧٩، وفتح الباري ٢/ ٢٠٢٥.

ومن قريش بلغ به الإشكال إلى أنه يتمنى أن يقفز سورة يوسف بكاملها تحاشيا للمرور بهذه الآية، بينما الآخر تقالّ شدَّ الرحال من العراق إلى اليمن في مقابل هذا التوجيه الذي يزيح عنه هذا الإشكال.

ورواية أخرى تنقل الصورة نفسها أيضا، فيما روي عن مسلم بن يسار أنه سأل سعيد ابن جبير السؤال نفسه وقال: آية بلغت مني كل مبلغ ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾ فهذا الموت أن تظن الرسل أنهم قد كذبوا، أو نظن أنهم قد كذبوا مخففة؟ «فأجابه سعيد بذلك التوجيه، فقام مسلم إلى سعيد، فاعتنقه وقال فرَّج اللهُ عنك كما فرجت عني»[1]. وغيرهما من الروايات التي تصور حجم المعاناة التي يثيرها ظاهر هذه القراءة.

وإن من الواضح أن القراءة الأولى - بالتشديد - وتلك التوجيهات للقراءة الثانية إنما كانت بدافع تلافي ما يفضي إليه ذلك التوجيه، بل إن عائشة رضي الله عنها قد تحاشت هذا المعنى بإنكار قراءة التخفيف جملة. وذلك لأن الظن بأن الله يخلف وعده لا يجوز أن ينسب إلى الرسل وهم أعرف الخلق بربهم.

وأيضاً لو جاز أن يرتابوا بوعد الله إياهم ويشكوا في حقيقة خبره مع معاينتهم من حجج الله وأدلته ما لا يعاينه غيرهم ثم يعذروا في ذلك لكان المرسل إليهم أولى بالعذر في هذا الأمر[2].

المناقشة:

لقد تقابل في هذه التوجيهات موقفان لاثنين من كبار الصحابة ومن أعلم الأمة بكتاب الله مما أضفى على هذه المناقشات خطورة تتطلب

---

(١) تفسير الطبري ١٣/ ١٠١، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٧٩.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤، وفتح الباري/ ٢٠٢٤ كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

شيئاً من التحقيق والتدقيق وهما: موقف عائشة وموقف ابن عباس رضي اللَّه عنهما.

أما موقف عائشة رضي اللَّه عنها والذي ينص على إنكار قراءة التخفيف «أشد النكرة»(١)، وهي قراءة متواترة ثابتة لا سبيل إلى إنكارها وهي بهذه المرتبة، وعليه فيجب حمل موقف عائشة رضي اللَّه عنها على أحد محملين:

الأول: أن هذا لا يثبت عنها(٢).

ولكن هذا لا سبيل إليه هو الآخر، إذ كيف ذلك والحديث مروي عنها في صحيح البخاري، وقد تناقله المفسرون أجمعون.

الثاني: أن هذه القراءة قد خفيت عليها «ولعلها لم يبلغها ممن يرجع إليه في ذلك»(٣).

وهذا هو الأقرب من موقفها رضي اللَّه عنها كما خفيت عليها بعض القراءات في آيات أخرى، والحق أنه «ليس كل صحابي كان حافظاً لجميع روايات القرآن»(٤). وهذا متقرر في أحاديث متعددة، وما موقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه مع هشام بن حكيم رضي الله عنه إلا نموذج واقعي لثبوت ذلك حتى في عهد النبي ﷺ(٥).

ويظهر أن الباعث على إنكار عائشة رضي اللَّه عنها لهذه القراءة كان المعنى العقدي المتمثل في توجيه الظن إلى الرسل نحو ما وعدوا به من النصر، على أن ذلك قد تلاشى في التوجيهات الأخرى لهذه القراءة.

وبكلٍّ، فإن موقف عائشة لم يكن محتاجاً إلى كبير عناء في تفسيره

---

(١) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤.

(٢) الدر المصون ٦/ ٥٦٣.

(٣) فتح الباري ٢/ ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

(٤) دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد بن عبد الخالق عضيمة ق ١ ج ١/ ٢٥.

(٥) الحديث في صحيح البخاري رقم ٢٤١٩، ومسلم رقم ٨١٨.

وتقريبه كما هو الحال بالنسبة لموقف ابن عباس رضي اللّه عنهما الذي سبق استعراض موقف العلماء منه.

ومما ينبغي تأكيده هنا أن ابن عباس قد روي عنه كما سبق توجيهان:

التوجيه الأول: أن معنى الآية: وظن الذين أرسل إليهم أن الرسل قد كذبوهم.

التوجيه الثاني: أن معنى الآية: وظن الرسل أنهم قد أخلفوا.

وفي نظر الباحث أن ثمة شكاً في نسبة التوجيه الثاني إلى ابن عباس؛ لأمور منها:

الأول: أن التوجيه الأول هو الأكثر والأشهر وروداً عند جمع من المفسرين عنه بأسانيد صحيحة فقد رواها الطبري بأكثر من ثمانية عشر طريقاً عنه في حين أن التوجيه الثاني لم يرد عنه في الطبري إلا من ثلاث طرق(١).

فهو «مخالف لما رواه آخرون عنه»(٢). فلا موازنة بين نسبة هذين التوجيهين عنه مع تباينهما، وعليه فالأول هو «المشهور من تأويل ابن عباس وابن مسعود وابن جبير»(٣).

الثاني: أن بعض المفسرين والمعربين لم ينقله مطلقاً وإنما اقتصر على ذكر التوجيه الأول(٤).

الثالث: وهو دليل من اللفظ والتركيب وذلك أنه وجه الضمير في قوله بعد ذلك ﴿جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا﴾ على أنه للقوم المكذبين والمعنى: جاء قومهم عذاب اللّه(٥)، وهذا يقضي بتوجيه الضمائر السابقة للأمم الكافرة،

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٣/ ٩٩-١٠٥.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٧٩.

(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٢٢٨ والبحر المحيط ٥/ ٣٤٧، والدر المصون ٦/ ٥٦٥.

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٥٦، وإعراب القرآن لقوام السنة ص ١٧٤.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٣٦.

ولا يستقيم أن تشتت الضمائر على معنى: وظن الرسل أنهم كذبوا جاءهم أي الكفار نصرنا.

الرابع: أن الروايات التي نقلته إلينا عنه لم يكن فيها دلالة واضحة عليه، ذلك أنها وردت بما فيه الكناية والتعمية أحياناً كقول الراوي: «(ذهب بها هناك) أي إلى السماء»[(١)] وكقوله: (هو ما تكره)[(٢)]، وأحياناً أخرى استعمال الضمير بلا مفسر سابق كقوله: (كانوا بشراً ضعفوا وأيسوا وظنوا أنهم قد كذبوا)[(٣)].

وكل هذه العبارات تؤكد أنه «لم يأت عن ابن عباس التصريح بأن الرسل هم الذين ظنوا ذلك»[(٤)]. فهي محتملة أن تصرف على أن مراده بذلك الأتباع.

قال الحافظ ابن حجر: «ولا يظن بابن عباس أنه يجوّز على الرسول أن نفسه تحدثه بأن اللَّه يخلف وعده، بل الذي يظن بابن عباس أنه أراد بقوله (كانوا بشراً) إلى آخر كلامه من آمن من أتباع الرسل لا نفس الرسل، وقول الراوي عنه: (ذهب بها هناك)، أي: إلى السماء معناه أن أتباع الرسل ظنوا أن ما وعدهم به الرسل على لسان الملَك تخلف، ولا مانع أن يقع ذلك في خواطر بعض الأتباع»[(٥)].

وعلى فرض ثبوت هذا التوجيه عن ابن عباس وصراحته وقبوله فمن غير المقبول أن يقتصر عليه توجيهاً لهذه القراءة عنده ويتجاهل التوجيه

---

(١) فتح الباري ٢/ ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

(٢) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤.

(٣) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٣٥، وفتح الباري / ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥).

(٤) فتح الباري٢/ ٢٠٢٤،. وقد ذكر السمعاني في تفسير القرآن ٣/ ٧٣، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٣٥ رواية فيها تصريح ابن عباس بالرسل ولعلها تفسير لقوله، وليست رواية عنه.

(٥) فتح الباري ٢/ ٢٠٢٤.

الأول مع شهرته عنه عند السلف كما سبق بيانه(١).

وهذان التوجيهان المنسوبان إلى ابن عباس أقوى هذه التوجيهات الأربعة لقراءة التخفيف من الجانب التركيبي النحوي.

ويتميز الثاني منهما - والمنسوب إليه بطرق قليلة والذي اختاره ابن تيمية - بما يلي:

١ - أن «ظاهر الكلام معه»(٢)، ويقوي ذلك ما يلي:

أ - أن الحديث كان عن الرسل عليهم السلام في حصول الاستيئاس من إسلام قومهم، ولم يرد ما يصرفه فيبقى على أصله.

ب - أن عائشة أنكرت القراءة جملة لفهمها أنه هو المعنى المتبادر من قراءتها.

ج - أنه هو المعنى الذي سبق إلى ذهن بعض التابعين ولم يخطر غيره حتى صُرِفوا إلى التوجيه الأشهر كما سبق ذكر شيء من ذلك.

٢ - أنه هو التوجيه الوحيد الذي حافظ على النسق العام للضمائر بمجيئها على أصل وضعها مع مفسرها، وذلك أن الضمائر فيه تعود على اسم ظاهر صريح قريب وهو الرسل في قوله ﴿ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾، خاصة إذا وجه الضمير في قوله ﴿جَآءَهُمۡ نَصۡرُنَا﴾ إلى الرسل كما هو تأويل مجاهد(٣) وهو الأظهر(٤).

ولا يتحقق ذلك في التوجيه الآخر؛ لأنه يجعل ضمير (ظنوا) عائداً

---

(١) ممن اقتصر عليه: الزمخشري في الكشاف ٢/ ٢٧٩، والرازي في التفسير الكبير ١٨/ ١٨٠، وابن تيمية في الفتاوى ١٥/ ١٧٦، وابو السعود في إرشاد العقل السليم ٤/ ٣١٠.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٥/ ١٧٦.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام ٩/ ٢٣٦.

(٤) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٣/ ٧٣. وينظر: البحر المحيط ٥/ ٣٤٨.

على الأمم الكافرة وهي لم يسبق لها ذكر في الآية وإنما تستلهم من أمرين: من قوله في الآية السابقة ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [يوسف ١٢/١٠٩]، والأمر الآخر هو دلالة لفظ (رسل) ؛ لأن الرسل تستدعي مرسلاً إليهم. ومن القواعد في علم النحو «أن إعادة الضمير على منطوق أولى من إعادته على مضمن»[١].

وأبعد منه اعتبار هذا الضمير عائداً إلى الأتباع ولم يجر لهم ذكر مطلقاً. ومن القواعد النحوية أيضاً في باب الضمير «أن الاسم لا يضمر إلا بعد أن يعرف، ويكون معك ما يفسره ويدل على الذي تريده به»[٢].

ومع أن هذه المرجحات اللفظية النحوية قوية إلا أن الأولى الأخذ برأي الجمهور وهو صرف الظن إلى الأمم الكافرة لا إلى الرسل لأنه مما يجب على المعرب أن يأخذه بالاعتبار صحة المعنى كما يراعي سلامة التركيب، إذ إن من الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها «أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، وكثيراً ما تزل الأقدام بسبب ذلك. وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفرداً ومركباً»[٣].



(١) كتاب البسيط ١/ ١٨٥.

(٢) البسيط ١/ ٣٠٣.

(٣) مغني اللبيب ص ٦٨٤.

المسألة التاسعة

٩ - قال اللَّه تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۞ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى شِيَعِ ٱلْأَوَّلِينَ ۞ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ۞ كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ فِى قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ ۞ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الحجر ١٥/٩-١٣]

التوجيه الإعرابي:

وقف كثير من المعربين عند هذه الآيات طويلاً تبياناً لعلاقة التركيب بالمعنى في أجزائها، وذلك لما اشتملت عليه من ضمائر محتملة التفسير بأكثر من مفسر مع تباين عقدي في هذا التحديد، أثمر خلافاً في التوجيه الإعرابي في المسائل التالية:

١ - مرجع الضمير في قوله ﴿كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ﴾ [الحجر ١٥/ ١٢].

٢ - مرجع الضمير في قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾.

٣ - معنى الباء في قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾.

٤ - موقع جملة ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾.

وقبل عرض هذه التوجيهات ونسبتها أقف عند المعنى الدلالي والمعجمي لكلمة (نسلكه)؛ إذ إن مدلولها هو منشأ الاختلاف في هذه المسألة.

فالسَّلْك: هو إدخال الشيء في الشيء كإدخال الخيط في المخيط والرمح في المطعون. ومنه قوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ﴾[المدثر ٧٤/ ٤٢]. أي ما أدخلكم في جهنم[١].

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة ١٠ / ٦٢، وتفسير الطبري ١٤/ ١٤، وتفسير الرازي ١٩ / ١٢٩.

وعليه فالمعنى: إما إنه من سَلْك الذِّكر إي إدخاله في قلوب المجرمين، أو من إدخال الكفر والضلال، والمعنى متباين بين هذين التأويلين كما يظهر.

ومجمل الآراء في التوجيه الإعرابي لهذه الآيات هو ما يلي:

الأول: ويقوم هذا الرأي بتوجيه الآية على النحو التالي:

أ - توحيد مرجع الضميرين في قوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ وفي قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ إلى ﴿ٱلذِّكْرِ﴾ الذي هو القرآن.

ب - احتمال إعراب جملة ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ بإعرابين:

١ - أن تكون حالاً من الضمير المفعول به في قوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ أي غير مؤمن به. وهي إما مقدرة أو مقارنة على معنى أن الإلقاء وقع بعد الكفر من غير توقف، فهما في زمان واحد عرفاً.

٢ - أن تكون بيانية للجملة السابقة فلا محل لها من الإعراب[١].

وينسب هذا التوجيه إلى القدرية والمعتزلة[٢]، فهو رأي الجبائي والبلخي على ما ذكره الطبرسي وأيده[٣].

والمعنى عندهم: أن اللّٰه يسلك هذا القرآن في قلوب المجرمين أي يسمعهم إياه، ويخلق في قلوبهم حفظ هذا القرآن، ويلقي فيها العلم بمعانيه، وبين أنهم لجهلهم وإصرارهم لا يؤمنون به مع هذه الأحوال عناداً وجهلاً، ماضين على سنة من تقدمهم في تكذيب الرسل كما سلك دعوة الرسل في قلوب من سلف من الأمم فكان هذا موجباً لذمهم في

(١) ينظر: الكشاف للزمخشري٢/ ٣١١، وتفسير أبي السعود ٥/ ٦٢.

(٢) ينظر: الكشاف٢/ ٣١١، والتفسير الكبير للرازي ١٩/ ١٢٩، والجامع لأحكام القرآن ١٠/ ١٠، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٥/ ٥٠٠، وتفسير النسفي ٢/ ٣٨٨، وروح المعاني ١٣/ ٣٥٢.

(٣) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ١٤/ ١٤ .

الدنيا وعذابهم في الآخرة. فهو يلقيه في قلوبهم مكذباً مستهزأ به غير مقبول. ومع ذلك فلا يمنع من إدخاله في قلوبهم تأكيداً للحجة عليهم.

الثاني: ويقوم هذا الرأي بتوجيه الآية على النحو التالي:

أ - أن الضمير في قوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ عائد إلى الكفر والضلال المستفاد من قوله ﴿يَسْتَهْزِءُونَ﴾ لأن الاستهزاء بالرسول كفر وضلال.

ب - وأما الضمير في قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ فإنه يعود إلى الذكر كما في التوجيه الأول.

ج - أن جملة ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ تحتمل إعرابين أيضا:

١ - أن تكون حالاً من المجرمين: أي في حال كونهم غير مؤمنين.

٢ - أن تكون تفسيراً وبياناً فلا محل لها.

والمعنى: كذلك نسلك الباطل والضلال في قلوب المجرمين. وهم لا يؤمنون بالذكر.

وهذا هو المنقول عن السلف كالحسن ومجاهد وقتادة وسفيان الثوري(١). وانتصر له الطبري(٢) والزجاج(٣) والسمعاني(٤) وغيرهم(٥).

كما نسبه الرازي إلى أصحابه من الأشاعرة(٦). وهو توجيه النسفي

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٤/ ١٣، وتفسير القرآن للسمعاني ٣/ ١٣١.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٤/ ١٣.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٣/ ١٧٤.

(٤) ينظر: تفسير القرآن ٣/ ١٣١.

(٥) ينظر: معالم التنزيل للبغوي٣/ ٤٨٩، وزاد المسير في علم التفسير لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ت (٥٩٧)، المكتب الإسلامي - بيروت ط الأولى ١٤٢٣، ص٧٥٥، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ١٨٩، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير٢/ ٥٤٧، وتيسير الكريم الرحمن ص٤٢٩.

(٦) ينظر: التفسير الكبير للرازي ١٩ / ١٢٩.

من الماتريدية[١]، ونسبه الشهاب الخفاجي إلى (أهل السنة)[٢] ويعني بهم الأشاعرة والماتريدية كما هو اصطلاح متأخريهم[٣].

الثالث: ويقوم هذا الرأي بتوجيه الآية على النحو التالي:

أ - توحيد مرجع الضميرين إلى الكفر والاستهزاء بخلاف التوجيه الأول.

ب - أن الباء في (لا يؤمنون به) سببية.

ج - أن جملة (لا يؤمنون به) حال.

والمعنى: كذلك ندخل الكفر في قلوب المجرمين حالة كونهم غير مؤمنين بسبب كفرهم واستهزائهم.

ونلحظ أن مرجع الضمير في الرأيين الأول والثالث موحد على اختلاف في تحديده، أما الرأي الثاني فإنه يفرق بين مرجع الضميرين.

الأثر العقدي:

تلقى هذه الآيات أهمية في مباحث العقيدة بين الفرق والمذاهب الكلامية وبالأخص في بابي أفعال العباد والصلاح والأصلح[٤].

ولقد ظهر من خلال العرض تباينٌ بين توجيه السلف ومن تابعهم من الأشاعرة والماتريدية في التوجيه الثاني وبين المعتزلة ومن تأثر بهم

(١) ينظر: تفسير النسفي ٢/ ٣٨٨.

(٢) ينظر: حاشية الشهاب ٥/ ٥٠١.

(٣) قد سبق عرض ذلك في التمهيد في المبحث الثالث (مفهوم الاتجاه العقدي، وتعدده).

(٤) الصلاح: «ضد الفساد، وكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحاً، وهو الفعل المتوجه إلى الخير، من قوام العالم، وبقاء النوع عاجلاً، والمؤدي إلى السعادة السرمدية آجلاً» والأصلح: «إذا (وجد) صلاحان وخيران فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح، وفسر القاضي عبد الجبار الصلاح بأنه النفع، وفسر الأصلح في باب الدين بأنه: فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كلف من الواجبات العقلية». موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١/ ٣٠٥، وينظر: المغني لعبد الجبار ١٤/ ٧.

من الشيعة الإمامية في التوجيه الأول[١]، وسبب ذلك التباين في الموقف العقدي لكل فريق في مسألة خلق أفعال العباد كما سبق عرض ذلك[٢]. وكذلك مسألة التحسين والتقبيح ومنها الصلاح والأصلح[٣].

قال النسفي: «وهو حجة على المعتزلة في الأصلح وخلق الأفعال»[٤].

فالمعتزلة يوجبون إعادة الضمير في قوله (نسلكه) إلى الذِّكر ويمنعون عودته إلى الكفر والضلال؛ لأنهم قدرية يرون أن العبد يخلق فعل نفسه بمحض إرادته، وأن اللّه لا يقدر على العباد ما فيه ضرر وشر عليهم، وإنما هم يفعلون ذلك بمحض إرادتهم دون تقدير اللّه عليهم ذلك[٥].

وأما أهل السنة من أتباع السلف فإنهم يرجعون الضمير إلى الكفر والتكذيب لأنهم يرون أن اللّه خالق للعبد وفعله، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ومع ذلك فإن العبد فاعل لفعله حقيقة، ومن ذلك الكفر فإن اللّه يدخله في قلوبهم عقوبة لهم لما لم يؤمنوا به أول مرة[٦].

---

(١) يجمع المعتزلة على إعادة الضمير إلى الذكر على تأويل يتوافق ومعتقدهم، لأنه لا يسوغ إعادته إلى الكفر والاستهزاء عندهم بأي تأويل، أما السلف وكذا الأشاعرة فجمهورهم يعيده إلى الكفر كما ظهر، لكن بعضهم لا يمنع من إعادته إلى الذكر بتأويل مخالف لتأويل المعتزلة.

(٢) ينظر في ذلك المسألة ذات الرقم (٤) من هذا البحث.

(٣) ينظر في ذلك المسألة ذات الرقم (١) من هذا البحث.

(٤) تفسير النسفي ٢/ ٣٨٨.

(٥) ينظر: شرح الأصول الخمسة ص٣٢٣، ٧٧٠، والرد على المجبرة، للقاسم بن إبراهيم الرسي ت(٢٤٦)، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق- القاهرة ط الثانية ١٤٠٨، في١/ ١٧٢، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار ت(٤١٥)، ضمن رسائل العدل والتوحيد ط الثانية ١٤٠٨، في ١/ ٢٣٨، و إنقاذ البشر من الجبر والقدر، للقاضي عبد الجبار ت(٤١٥) ضمن رسائل العدل والتوحيد د/ عمارة ط الثانية ١٤٠٨، في ١/ ٢٩٩، والرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، تأليف يحيى بن الحسين بن القاسم، إمام الزيدية ت(٢٩٨)، ضمن رسائل العدل والتوحيد د/ عمارة، ط الثانية ١٤٠٨، في ٢/ ٢٦٤.

(٦) ينظر: منهاج السنة١/ ٤٥٩، وشفاء العليل ١/ ٣٩٠، وشرح الطحاوية ص ٤٣٩، وإيثار الحق على الخلق ص ٣٠٧-٣٥٧، وتفسير المنار ٨/ ٣٧-٥٣.

قال الإمام السمعاني: «قال الحسن: كذلك نسلك الشرك في قلوب المجرمين، ونسلك: أي ندخل، وقال مجاهد: نسلك التكذيب... وقال بعضهم: ..أي نسلك القرآن، ومعناه أنه لما أعطاهم ما يفهمون به القرآن، فكأنه سلك القرآن في قلوبهم. والمنقول عن السلف هو القول الأول، وهو رد على القدرية صريحاً»[١].

وأما الأشاعرة فإنهم يوجبون إعادته إلى الكفر والضلال أيضاً؛ لأنهم يرون أن اللَّه قد سلكهما في قلوب الكافرين، وأنه فعل ذلك بمحض إرادة منه وإن كان مجردا من مصلحتهم، وأنهم لم يشاؤوا ذلك، بل حقيقة فعل العباد هو الكسب الذي لا تأثير له، وقولهم في نهايته جبر في أفعال العباد[٢].

قال الرازي: «احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يخلق الباطل في قلوب الكفار»[٣].

وقال ابن تيمية: «والأشعرية الأغلب أنهم مرجئة في (باب الأسماء والأحكام) جبرية في (باب القدر)، وأما في الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم»[٤].

وقال: «إن الأشعرية وبعض المثبتين للقدر وافقوا الجهم بن صفوان في أصل قوله في الجبر، وإن نازعوه في بعض ذلك نزاعاً لفظياً أتوا بما لا يعقل... بالغوا في مخالفة المعتزلة في مسائل القدر حتى نسبوا إلى

(١) تفسير القرآن للسمعاني ٣/ ١٣١.

(٢) ينظر: كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٣٧٦. وكتاب الاقتصاد في الاعتقادللغزالي ص ١١٥، وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣/ ١٦٤والتفسير الكبير١٩/ ١٣١، ومجموع الفتاوى ٨/١٨٨، و٤٦٦، والقضاء والقدر ص ٢٧١، وشفاء العليل لابن القيم ١/ ٣٦٧، ٣٨٩، وكتاب موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ٢/ ٦١٠، وكتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٦٧٠، و٣/ ١٣٣٥.

(٣) التفسير الكبير ١٩ / ١٢٩.

(٤) مجموع الفتاوى ٦/ ٥٥.

الجبر، وأنكروا الطبائع والقوى التي في الحيوان أن يكون لها تأثير أو سبب في الحوادث، أو يقال: فَعَلَ بها، وأن نكروا أن يكون للمخلوقات حكمة وعلة»[(١)].

وقال ابن القيم: «والذي استقر عليه قول الأشعري: أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها ولم يقع المقدور ولا صفة من صفاته بها، بل المقدور بجميع صفاته واقع بالقدرة القديمة، ولا تأثير للقدرة الحادثة فيه، وتابعه على ذلك عامة أصحابه...

وقد اضطربت آراء أتباع الأشعري في الكسب اضطراباً عظيماً، واختلفت عباراتهم فيه اختلافاً كثيراً. وقد ذكره كله أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري في شرح الإرشاد، وذكر اختلاف طرائقهم واضطرابهم فيه، ثم قال: وقد قال الأستاذ في المختصر: قول أهل الحق في الكسب لا يرجع إلى إثبات قدرة العبد عليه كما يقال إنه معلوم له»[(٢)].

وقال السُّبكي الأشعري: «كسب الأشعري كما هو مقررٌ في مكانه أمرٌ يُضطَرُّ إليه من ينكر خلق الأفعال، وكونَ العبد مجبراً، والأول اعتزال، والثاني جبرٌ، فكل أحدٍ يثبت واسطة، ولكن يعسر التعبير عنها، ويمثلونها بالفرق بين حركة المرتعش والمختار، وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة... ولسنا الآن لتحرير هذه المسألة العظيمة الخطب»[(٣)].

ويظهر أن توجيه السلف كان على سبيل ترجيح عودة الضمير إلى التكذيب لا على وجه الإيجاب والإلزام ومنع التوجيه الآخر، لأنهم وإن رجحوا أحد المعنيين فإنهم لا يمنعون التوجيه الآخر، لجواز نسبة

---

(١) منهاج السنة ١/ ٤٦٣.

(٢) شفاء العليل ١/ ٣٦٩، وينظر: ٣٦٣-٤٤١. وينظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ص ٣٤، ٤١.

(٣) القصيدة النونية - ضمن المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية ص ٦٩.

الفعل اللّه إلى بحكم علمه وخلقه وإرادته الكونية، وجواز نسبته إلى العبد بحكم إرادته واختياره وبيان الحق والباطل عنده ومن ثم مسؤوليته المطلقة لأفعاله. ولهذا فإنه قد يرد في المسألة الواحدة عن بعض السلف توجيهان مختلفان يستند إليه كل قوم في رأيهم كما نقل عن الحسن رحمه اللّه التوجيهان في هذه الآية، فقد نقل عنه أن الضمير يعود إلى الشرك(١). كما نقل عنه أيضا بأنه يعود إلى الذكر(٢).

المناقشة:

يجدر بالبحث أن يناقش التوجيهين الأول والثاني لقوتهما، أما التوجيه الثالث فإنه موصوف بأنه ضعيف وركيك(٣).

لقد استدل أصحاب التوجيه الأول المنسوب إلى المعتزلة بما يلي:

١ - أن الضميرين تلاصقا وتعاقبا فوجب عودهما إلى شيء واحد كما تقرر في تمهيد الباب فوجب كونه ﴿ٱلذِّكۡرِ﴾؛ لأن الإجماع منعقد في قوله ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ بِهِۦ﴾ على عودته إلى الذكر(٤).

٢ - أنه لم يجر للضلال والكفر ذكر فيما قبل هذا اللفظ، فلا يمكن أن يكون الضمير عائدا إليه.

٣ - أن في إعادة الضمير الثاني إلى الكفر تبعاً للضمير الأول خللاً في المعنى وتناقضاً؛ لأنه يفضي إلى عدم إيمانهم بالكفر والاستهزاء، وهذا خلاف لحقيقة الكافر المعاند فإنه مؤمن بكفره، وإنما المسلم هو العالم ببطلان الكفر فلا يصدق به.

---

(١) ينظر: سنن أبي داود كتاب السنة٣٤ باب لزوم السنة رقم٤٦١٩، وتفسير الطبري ١٤/ ١٣، وتفسير القرآن للسمعاني ٣/ ١٣١، و المحرر الوجيز ٣ / ٣٥٢.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٥/ ٤٣٦، وروح المعاني ١٣/ ٣٥٢.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب ٥/ ٥٠١، وروح المعاني ١٣/ ٣٥٢.

(٤) هكذا نقله عنهم الرازي في التفسير الكبير ١٩/ ١٢٩، مع أنه قد وردت فيه أقوال أخرى، منها كونه عائداً إلى اللّه تعالى وقيل إلى النبي ﷺ وقيل إلى العذاب ينظر: بحر العلوم للسمرقندي ٢/ ٢١٥، وزاد المسير ص ٧٥٥.

٤ - أنه لو كان اللَّه يسلك الكفر والضلال في قلوب الكفار لكانوا معذورين في ذلك ولما لحقهم الذم في الدنيا والعذاب في الآخرة.

٥ - أن التشبيه المستوحى من الكاف في قوله ﴿كَذَٰلِكَ﴾ يستوجب مشبهاً به، أي مثل ما عملنا كذا وكذا نعمل هذا السلك، فيكون هذا تشبيهاً لهذا السلك بعمل آخر ذكره اللَّه تعالى قبل هذه الآية من أعمال نفسه، ولم يجر لعمل من أعمال اللَّه ذكر في سابقة هذا الآية إلا قوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ فوجب أن يكون هذا معطوفاً عليه ومشبهاً به، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون الضمير في ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ عائداً إلى الذكر.

أما الفريق الثاني فقد استدلوا بما يلي:

١ - أن الضمير يجب عوده إلى أقرب مذكور، وقوله ﴿يَسْتَهْزِءُونَ﴾ قريب، وأما قوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ فهو بعيد جداً.

٢ - أنه لو كان الضمير عائداً إلى الذكر لجيء بالواو مع قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾، أي ومع هذا السعي العظيم في تحصيل إيمانهم لا يؤمنون. فلما لم تذكر الواو دل على أن جملة ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ تفسير وبيان لقوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾، وهذا يصح إذا كان المراد أنا نسلك الكفر والضلال في قلوبهم.

٣ - أن قوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ مذكور بحرف النون المشعر بنهاية التعظيم والجلالة، وهذا إنما يحسن ذكره إذا فعل فعلاً يظهر له أثر قوي كامل يبدو معه المنازع مغلوباً مقهوراً. فقولهم: إن المعنى نسلك القرآن أي إسماع القرآن وتحفيظه وتعليمه في قلب الكافر لأجل أن يؤمن به ثم لم يقبل ولم يلتفت إليه صار فعل اللَّه كالهدر الضائع، وصار الكافر والشيطان كالغالب الدافع، وعليه فذكر النون المشعر بالعظمة في هذه الحالة مستقبح وغير لائق في هذا المقام، ففسد هذا التوجيه.

٤ - أن تعاقب الضمائر وتلاصقها مرجح لعودتها إلى مرجع واحد وليس موجباً متى حصل مانع من ذلك، وعليه فقد اعتدّ بعودة الضمير إلى أقرب المذكورات في الفعل الأول ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ بعودته إلى الاستهزاء لقربه، وحصل مانع من اعتبار ذلك في الضمير الثاني ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾، فعاد إلى الذكر مع بعده.

وتفريق الضمائر المتعاقبة على الأشياء المختلفة كثير وسائغ في القرآن وله شواهد متعددة، مما يعني بعدم لزوم عودة الضمائر المتعاقبة إلى شيء واحد، بل الأمر موقوف على الدليل والقرينة(١).

والمتأمل في توجيه الفريقين وأدلتهما يتحقق له ما سبق تقريره من أن ظاهرة الإضمار وتفسيره تعتمد على القرينة المعنوية السياقية أكثر من القرينة اللفظية المعيارية كما قرره النحاة أنفسهم مدللين على عنايتهم بنظم الكلام ومقاصد المتكلم.

ومما يؤكد هذا الأمر أن التوجيه الثاني وهو توجيه الجمهور الذي يقضي بتوجيه الضمير المتصل في إلى الكفر أوالتكذيب المفهوم من قوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ إلى الكفر أوالتكذيب المفهوم من قوله ﴿يستهزؤن﴾ قد ترجح لاعتبارات معنوية بالرغم من أن التوجيه الأول قد ماثله من حيث المعايير الصناعية.

فلئن تمسك الجمهور بعودة الضمير إلى أقرب مذكور - وأفصح به من دليل - فإن ثمة معايير نحوية تقوي توجيه المعتزلة. ومنها:

١ - عودة الضميرين المتعاقبين إلى شيء واحد، في حين أن التوجيه الآخر يفرقهما.

٢ - عودة الضميرين إلى اسم صريح هو الذكر في حين أن الآخر يعيدهما إلى مضمن وهو الكفر، وقد سبق في تمهيد الباب أن إعادة

(١) ينظر: تفسير الرازي ١٩ / ١٢٩.

الضمير على منطوق به أولى من إعادته إلى مضمن في كلام آخر[١].

٣ - العطف على مشبه به سابق من أفعال الله.

فلما تعارضت الأدلة اللفظية التركيبية تقوى توجيه الجمهور وترجح بالاعتبارات المعنوية الظاهرة مع صدوره من سلف هذه الأمة وخير قرونها وأعلمها بكتاب ربها.



(١) ينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ١/ ٢٩٥، والبسيط ١/ ١٨٥.

المسألة العاشرة

١٠- قال اللّه تعالى ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًاۚ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥۚ وَٱلَّذِينَ يَمْكُرُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۖ وَمَكْرُ أُوْلَٰٓئِكَ هُوَ يَبُورُ﴾ [فاطر ٣٥/ ١٠]

التوجيه الإعرابي:

اختلف في الرافع والمرفوع في هذه الآية، وذلك في تحديد مرجع الضميرين الفاعل المستتر والمفعول المتصل في قوله ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥۚ﴾ وفي إعراب ﴿العمل الصالح﴾ وجملة ﴿يَرْفَعُهُۥۚ﴾ في قراءة الرفع على خمسة أقوال وهي(١):

الأول: أن ﴿العمل الصالح﴾ مبتدأ، وجملة في محل رفع خبر المبتدأ، والفاعل ضمير مستتر يعود إلى ﴿يَرْفَعُهُۥۚ﴾ في محل رفع خبر المبتدأ، والفاعل ضمير مستتر يعود إلى ﴿العمل﴾، والضمير البارز منصوب على المفعولية راجع إلى ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، أي: العمل الصالح يرفع الكلم الطيب.

قال الفراء: «وقوله ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥۚ﴾ أي يرفع الكلمَ

---

(١) تنظر هذه التوجيهات متفرقة في: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٢٦٥، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٣٦٤، والتنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم، تصنيف: أبي محمد عبدالله بن السيِّد البطليوسي ت (٥٢١)، تحقيق: د/ أحمد حسن كحيل، ود/ حمزة عبد اللّه النشرتي، دار الاعتصام - مصر، ط الأولى ١٣٩٨، ص ٣٨-٤٠، وكشف المشكلات للباقولي ٢/ ١١٠٦، والكشاف ٣/ ٢٧٠، والمحرر الوجيز٤/ ٤٣١، وتفسير النسفي ٣/ ٤٨٧، والبحر المحيط ٧/ ٢٩٠، والدر المصون٩/ ٢١٧، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٤-٣٥.

الطيبَ، يقول: يتقبل الكلام الطيب إذا كان معه عمل صالح»[١].

الثاني: أن ﴿العمل الصالح﴾ مبتدأ، وجملة في محل رفع خبر، والضمير المستتر الفاعل يعود إلى ، والضمير المنصوب المتصل راجع إلى ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، والضمير المنصوب المتصل راجع إلى ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ في محل رفع خبر، والضمير المستتر الفاعل يعود إلى ، والضمير المنصوب المتصل راجع إلى ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، والضمير المنصوب المتصل راجع إلى ﴿العمل الصالح﴾ أي: والكلم الطيب يرفع العمل الصالح. عكس الأول في تحديد مرجع الضميرين.

الثالث: أن ﴿العمل الصالح﴾ مبتدأ وجملة في محل رفع خبر المبتدأ، والفاعل ضمير مستتر يعود إلى (الله)، والضمير المنصوب راجع إلى ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ في محل رفع خبر المبتدأ، والفاعل ضمير مستتر يعود إلى (الله)، والضمير المنصوب راجع إلى ﴿العمل الصالح﴾ أي: والعمل الصالح يرفعه اللّٰه إليه.

الرابع: أن الواو عاطفة للمفردات، و﴿العمل الصالح﴾ معطوف على المرفوع على الفاعلية. ويتم الكلام عنده، أي: إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح. ثم يستأنف بـ فهي جملة من فعل مضارع والفاعل ضمير مستتر يعود إلى سبحانه وتعالى، والضمير المتصل المنصوب راجع إلى و﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ و﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ فهي جملة من فعل مضارع والفاعل ضمير مستتر يعود إلى سبحانه وتعالى، والضمير المتصل المنصوب راجع إلى و﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ و﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ المرفوع على الفاعلية. ويتم الكلام عنده، أي: إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح. ثم يستأنف بـ فهي جملة من فعل مضارع والفاعل ضمير مستتر يعود إلى سبحانه وتعالى، والضمير المتصل المنصوب راجع إلى و﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ و﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ فهي جملة من فعل مضارع والفاعل ضمير مستتر يعود إلى سبحانه وتعالى،

---

(١) معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٦٧.

والضمير المتصل المنصوب راجع إلى و﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ و﴿العمل الصالح﴾ معاً، وإنما وحد الضمير تشبيهاً باسم الإشارة في نحو قوله تعالى ﴿عَوَانٌ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة ٢/ ٦٨]، أو لاشتراكهما في الصفة الواحدة. والجملة لا محل لها من الإعراب.

الخامس: أن ﴿العمل الصالح﴾ مبتدأ، وجملة في محل رفع خبر، والضمير المستتر الفاعل يعود إلى ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ في محل رفع خبر، والضمير المستتر الفاعل يعود إلى ﴿العمل الصالح﴾، والضمير المتصل المنصوب راجع إلى صاحب العمل على تقدير مضاف محذوف، أي: والعمل الصالح يرفع صاحبه، فحذف المضاف فاتصل الضمير بالفعل.

الأثر العقدي:

يذكر المفسرون أن المراد بـ هو كلمات التوحيد: لا إله إلا اللَّه وما شابهها، وأن المراد بـ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ هو كلمات التوحيد: لا إله إلا اللَّه وما شابهها، وأن المراد بـ﴿العمل الصالح﴾ هو العبادة الخالصة(١). ثم اختلفوا أيهما «الرافع والمرفوع، فقيل: الرافع هو اللَّه، والمرفوع العمل. وقيل: الرافع العمل، والمرفوع الكلم. وقيل: الرافع الكلم، والمرفوع العمل»(٢).

ولقد وردت هذه التوجيهات في كتب الإعراب دون الإشارة إلى تقوية شيء منها أو تضعيفه لمعنى عقدي غير ما ذكره أبو جعفر النحاس وأبو محمد ابن عطية - رحمهما اللَّه - تجاه التوجيه الأول الذي فيه إعادة الضمير المتصل المنصوب في إلى ، وإعادة الضمير المستتر الفاعل فيه إلى ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، وإعادة الضمير المستتر الفاعل فيه إلى ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ إلى ، وإعادة الضمير المستتر الفاعل فيه إلى ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾،

---

(١) ينظر: تفسير كتاب اللَّه العزيز لهود بن محكم ٣/ ٤١٢، والتنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين للبطليوسي ص ٣٩، وتفسير النسفي ٣/ ٤٨٧.

(٢) الفريد في إعراب القرآن ٣/ ٨٤.

وإعادة الضمير المستتر الفاعل فيه إلى ﴿العمل الصالح﴾.

فأبو جعفر النحاس قد رجحه بقوله: «وأهل التفسير ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وشهر بن حوشب وغيرهم قالوا: والمعنى: العمل الصالح يرفع الكلم الطيب. وهذا ردٌّ على المرجئة»[١].

والمستقر عن أبي جعفر النحاس أنه معدود من أهل السنة والجماعة أتباع السلف.[٢]

ورد ابن عطية هذا التوجيه بحكم عقدي أيضاً نص عليه بقوله: «وهذا قول يرده معتقد أهل الحق والسنة ولا يصح عن ابن عباس»[٣].

ويعني ابن عطية بأهل السنة الأشاعرة، كغيره من المتأخرين؛ لأنه كان أشعري المعتقد[٤].

والذي استقر عليه مذهب الأشاعرة القول بالإرجاء[٥] وهو الذي نصره أئمتهم ممن جاء بعد الأشعري[٦].

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٣٦٤.

(٢) ينظر: مبحث (موقف أهل السنة والجماعة) في الفصل الثاني من هذا البحث، وتنظر المسألة ذات الرقم ٦٥ من هذا البحث.

(٣) المحرر الوجيز ٤/ ٤٣١.

(٤) ينظر: مقدمة في أصول التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨) تحقيق عصام فارس الحرستاني وزميله، دار عمار - عمان ط الأولى ١٤١٨، ص ٦٤، وكتاب التفسير اللغوي للقرآن د/ مساعد الطيار، دار ابن الجوزي - الدمام ط الأولى ١٤٢٢، ص٢٣٨. والمفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، تأليف: محمد ابن عبد الرحمن المغراوي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٢٠، في ٢/ ٨٦٠.

(٥) الإرجاء: هو التأخير، والمراد به في باب الأصول، هو إخراج الأعمال من حقيقة الإيمان، والمرجئة أصناف منهم غلاة ومنهم دون ذلك. وجميعهم لا يرون زيادة الإيمان ونقصانه بالأعمال. ينظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٣، الفرق بين الفرق ص١٨٧، والملل والنحل ١/ ١٣٩، وظاهرة الإرجاء، د/ الحوالي ٢/ ٣٦٧، والماتريدية للشمس الأفغاني ١/ ٤٠٤.

(٦) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٣٨٨، ومسائل الإيمان لأبي يعلى ص ١٥٨، وفتاوى شيخ الإسلام ٧/ ٥٠٩، ٥٤٣-٥٥٠، و١٤/ ٣٥٣، ١٦/ ٢٤٢. والإيمان لابن تيمية ص ١٠٣، و١١٣، والتسعينية لابن تيمية ٢/ ٦٤٦، وكتاب ظاهرة الإرجاء في الفكر =

قال ابن تيمية: «وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان... واتبعه أكثر أصحابه على نصر قول جهم في ذلك، ومن لم يقف إلا على كتب الكلام، ولم يعرف ما قاله السلف وأئمة السنة في هذا الباب فيظن أن ما ذكروه هو قول أهل السنة، وهو قول لم يقله أحد من أئمة السنة، بل قد كفر أحمد بن حنبل ووكيع وغيرهما من قال بقول جهم في الإيمان الذي نصره أبو الحسن، وهو عندهم شر من قول المرجئة. ولهذا صار من يعظم الشافعي لم يكن فيلسوفاً ولا مرجئاً، وهؤلاء فلاسفة أشعرية مرجئة. وغرضهم ذم الإرجاء»[1].

وبهذا يتضح أن أبا جعفر النحاس رحمه اللّه يمثل رأي السلف في إعراب هذا التوجيه عموماً وفي مدلوله اتفاقاً، وأن أبا محمد ابن عطية رحمه اللّه كان يتمثل رأي المرجئة في هذا التوجيه.

والمسألة العقدية التي كانت وراء تباين الحكم على هذا التوجيه مندرجة تحت باب الإيمان وبالتحديد في بيان مسمى الإيمان وحده ومدى دخول الأعمال فيه.

وهذا التوجيه يؤدي إلى أن الآية تدل على أن الكلم الطيب وهو التوحيد متوقف قبوله على العمل الصالح؛ لأن العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب[2]. ومعنى يرفعه أي «أنه لا يحبط ثوابه فيرفع لصاحبه، ويثاب عليه، وليس كالعمل السيء الذي يقع معه الإحباط فلا يرفع إلى اللّه سبحانه»[3].

وبالتالي فالآية على هذا التوجيه دليل على أن الإيمان شامل للعمل

= الإسلامي د/ سفر الحوالي ص٢٨٨، ٢٩٦، ومنهج الأشاعرة في العقيدة د/ سفر الحوالي ص ٣٩، وكتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٤٩- ١٣٧٠.

(١) الإيمان ص ١٠٣-١٠٤.

(٢) ينظر: كتاب الإبانة عن شريعة الفرق الناجية لابن بطة الحنبلي ٢/ ٧٩١، ٧٩٢.

(٣) البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٥.

بالأركان وليس مقتصراً على إقرار القلب وحده أو مضافاً إليه القول باللسان.

وهذا هو مذهب السلف[(١)] في باب الإيمان بأنه «قولٌ باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالأركان يزيد وينقص»[(٢)].

قال شيخ الإسلام: «المأثور عن الصحابة وأئمة التابعين وجمهور السلف، وهو مذهب أهل الحديث، وهو المنسوب إلى أهل السنة: أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وأنه يجوز الاستثناء فيه»[(٣)].

وهذا ما يتعارض مع مفهوم الإيمان عند المرجئة الذين يحصرون الإيمان في التصديق والإقرار، وبعضهم يدرج القول باللسان ولا يدخلون الأعمال في مسمى الإيمان إلا مجازاً، وعليه فكلمات التوحيد مقبولة معتبرة ولو لم يقارنها عمل صالح[(٤)].

---

(١) ينظر: كتاب الإيمان، صنفه أبو عبيد القاسم بن سلام ت(٢٢٤)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ضمن رسائل من كنوز السنة، دار الأرقم - الكويت ط الثانية ١٤٠٥، ص٥٣. وكتاب الإيمان، تصنيف الحافظ أبي بكر بن أبي شيبة ت(٢٣٥)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، دار الأرقم - الكويت ط الثانية ١٤٠٥، ص ٢، وصحيح البخاري باب رقم (٠١٨)باب من قال إن الإيمان هو العمل، وكتاب مسائل الإيمان للقاضي أبي يعلى ت(٤٥٨)، تحقيق: د/ سعود بن عبد العزيز الخلف، دار العاصمة - الرياض، ط الأولى ١٤١٠، ص ١٥٢،الإيمان، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د/ محمد خليل هراس، دار الفكر، دون ط وتاريخص ١-٤،والإيمان الأوسط، تأليف: شيخ الإسلام ص ٥٤، وما بعدها، ومجموع الفتاوى ٧/ ١٩٥، ٢٢٣، ٥٠٨، ١٣/ ٥٥، ١٨/ ٢٧٠، والمنهج الصحيح، كتبه الشيخ: عبد اللّه بن محمد الغنيمان، دار التدمرية- الرياض، ط الأولى ١٤٢٤، ص ٥٤-٥٦، والإيمان، حقيقته وزيادته وثمرته، عبد اللّه بن محمد الغنيمان، دار التدمرية- الرياض، ط الأولى ١٤٢٤، ص ٦، وما بعدها، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة د/ الغصن ٢/ ٦٦٩.

(٢) كتاب الإيمان، للحافظ محمد بن إسحاق بن منده ت(٣٩٥)، تحقيق: د/ علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، دار الفضيلة - الرياض ط الرابعة ١٤٢١، ص ٣٤٠.

(٣) الإيمان الأوسط ص ٥٤.

(٤) ينظر: المراجع السابقة، والإبانة لابن بطة ٢/ ٧٦٠ إلى آخر الكتاب، وكتاب شرح أصول=

قال الشهرستاني: «قالت الأشعرية: الإيمان عبارة عن التصديق في وضع اللغة، وقد قرره الشرع بمعناه»(١).

وقال العز بن عبد السلام: «الإيمان، وهو حقيقة في تصديق الجنان، ومجاز في العمل بالأركان؛ لأنه سبب عن تصديق الجنان، فعلى هذا كل طاعة إيمان، فتصح فيه الزيادة والنقصان، لصحتهما في الطاعة والعصيان.

وإن أطلق الإيمان على العرفان كما روي عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه اللّٰه كان من مجاز التعبير بلفظ المسبب عن سببه ؛ لأن التصديق بالشيء مسبب عن العرفان به»(٢).

ومن هنا نفهم الخلفية العقدية التي جعلت أبا جعفر النحاس ينصر هذا التوجيه ويرد به على المرجئة، وفي الوقت ذاته دفعت ابن عطية لأن يرده وينكر وروده عن ابن عباس.

المناقشة:

كل التوجيهات السابقة صحيحة نحوياً، والضمير في ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ جائز أن يكون أحد ثلاثة أشياء عند أهل اللغة جميعاً كما يقول الزجاج(٣).

= اعتقاد أهل السنة والجماعة لأبي القاسم اللالكائي الجزء الخامس من أوله، وظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي ٢/ ٤٠١، وكتاب الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما في حياة الأمة تأليف: علي بن بخيت الزهراني، دار طيبة - مكة، ط الثانية ١٤١٨، ص ١١٥.

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٧١.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تأليف: أبي محمد عز الدين بن عبد السلام ت (٦٦٠)، تحقيق: محمد بن الحسن إسماعيل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٦، ص ٧٢.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٢٦٥.

ويترجح اختيار النحاس بمرجح نحوي ألا وهو الرفع في ﴿العمل الصالح﴾ ؛ لأن الضمير المتصل في لو كان عائداً إلى ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ لو كان عائداً إلى ﴿العمل﴾ لجاء منصوباً على الوجه الراجح في باب الاشتغال، لأنه جاء بعد عاطف على جملة فعليه وهي قوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، وحينئذٍ يترجح نصبه[١]، «وذلك لأن العرب تختار مطابقة الألفاظ ما لم تفسد عليهم المعاني فإذا جئت بجملة صدرتها بفعل ثم جئت بجملة أخرى معطوفة على الجملة الأولى وفيها فعل كان الاختيار تقدير الفعل في الجملة الثانية وبناء الاسم عليه سواء ذكرت في الجملة الأولى منصوباً أو لم تذكره، نحو: قام زيد وعمراً كلمته، إذ الغرض توافق الجمل وتطابقها»[٢].

قال ابن مالك في الألفية[٣]:

واختير نصبٌ قبل فعلٍ ذي طلب ... وبعد ما إيلاؤه الفعل غلب

وبعد عاطف بلا فصل على ... معمول فعلٍ مستقرٍ أولا

ومن هذا يتضح أن الضمير يضعف عودته إلى ﴿العمل الصالح﴾ ؛ لأن الأفصح حينئذ النصب كما سبق، والأولى بالمعرب أن يحمل القرآن على الراجح المشتهر من أساليب الكلام[٤].

كما أنه لا يسوغ أن نوجه القراءة المتواترة على الوجه المرجوح وقد جاءت القراءة الشاذة على الوجه الراجح بالنصب في ﴿العمل الصالح﴾[٥]، مما يعني اختلاف التوجيه بينهما.

---

(١) ينظر: كتاب سيبويه ١/ ٨٨، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٣٢، وشرح ابن الناظم س ١٤٧، وشرح الرضي لكافية ابن الحاجب ١-١ / ٥٤٤.

(٢) شرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٣٢.

(٣) ألفية ابن مالك ط مؤسسة الرسالة ص ٢٧.

(٤) ينظر: كتاب كشف المشكلات للباقولي ٢/ ١١٠٦.

(٥) قرأ بها عيسى بن عمر وابن أبي عبلة. ينظر: الكشاف ٣/ ٢٧٠، وإعراب القراءات الشواذ للعكبري ٢/ ٢١٧، والبحر المحيط ٧/ ٢٩٠، والدر المصون ٩/ ٢١٨.

وهذا التوجيه هو مذهب أكثر المفسرين من الصحابة والتابعين، منهم ابن عباس وسعيد ومجاهد وشهر بن حوشب وقتادة والضحاك وأبو العالية وغيرهم[(١)].

قال البيهقي: «عن ابن عباس أنه قال: الكلام الطيب ذكر اللَّه تعالى، والعمل الصالح أداء فرائضه، فمن ذكر اللهَ تعالى ولم يؤدّ فرائضه ردّ كلامه على عمله فكان أولى به... وعن مجاهد قال في قوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ قال يقول: العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب»[(٢)].

ولا يلتفت إلى تضعيف ابن عطية وتشكيكه في ثبوت هذا التوجيه عن ابن عباس - رضي اللَّه عنهما - فقد ساق ابن جرير الطبري أسانيد متعددة إلى عباس وغيره من التابعين[(٣)].

ومما يتصل بالبحث في هذا الموضوع الخلاف الجاري في نحو قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ [البقرة ٢/ ٢٥]، ونحوها من الآيات الكثيرة التي عطف فيها عمل الصالحات على الإيمان حيث يرى القائلون بعدم دخول الأعمال في الإيمان أن في ذلك ما يؤيد مذهب؛ لأن العطف يقتضي المغايرة.

قال النسفي: «والآية حجة على من جعل الأعمال إيماناً؛ لأنه عطف الأعمال الصالحة على الإيمان، والمعطوف غير المعطوف عليه»[(٤)].

---

(١) ينظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/ ٥٦٦، والبدائع في علوم القرآن لابن القيم ت (٧٥١)، جمع وانتقاء: يسري السيّد محمد، دار المعرفة - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤، ص ١٥٦ .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٣٦-٥٣٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٢/ ١٤٣.

(٤) تفسير النسفي ١/ ٧٠. وينظر: التفسير الكبير ٢/ ١١٧، وقضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣١٧، ٥٣٧.

ويجيب أهل السنة بأن دعوى المغايرة ليست على إطلاقها، بل هي على مراتب بين المتعاطفين، فقد يكونا متباينين ليس أحدهما من الآخر، وقد يكون بينهما لزوم، وقد يكون الثاني جزء الأول وبعضه، وغير ذلك، وعليه فقد تصح المغايرة، وقد تمتنع، فنحو قوله تعالى ﴿حَـٰفِظُوا۟ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُوا۟ لِلَّهِ قَـٰنِتِينَ﴾ [البقرة ٢/٢٣٨]، لا يقال فيها بالمغايرة بين المتعاطفين ؛ إذ إن الصلاة الوسطى داخلة في لفظ الصلوات، ونحو ذلك[١].

قال ابن تيمية: «الإيمان إذا أطلق أدخل فيه الأعمال المأمور بها، وقد يقرن به الأعمال... وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب، مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولاً للملزوم واللازم، وإن كان أصله ما في القلب، وحيث عطفت عليه الأعمال فإنه أريد أنه لا يكتفي بإيمان القلب بل لا بد معه من الأعمال الصالحة»[٢].



(١) ينظر: الإيمان لابن تيمية ص ١٦٩، وما بعدها، وشرح الطحاوية ص ٣٢١، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ٢/ ٧١٥، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٦٨، وظاهرة الإرجاء ٢/ ٧٦٥.

(٢) الإيمان ص ١٦٩ .

المسألة الحادية عشرة

١١ - قال اللّه تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ۝ جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۖ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ [فاطر ٣٥/ ٣٢-٣٣].

التوجيه الإعرابي:

لقد جرت خلافات معنوية وإعرابية واسعة في هذه الآية، وليس من المبالغة القول: إنه قد جرى الخلاف في كل كلمة من كلمات الآيتين، ومن ذلك:

- خلاف في حقيقة (ثم)، وهل تفيد التراخي الزمني أو الرتبي أو الخبري ؟.
- خلاف في حقيقة (أل) في (الكتاب) وهل هي للعهد والكتاب هو القرآن، أو هي للجنس لعموم الكتب ؟.
- خلاف في تحديد من هم المصطفون في قوله ﴿ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا﴾ ؟.
- خلاف في حقيقة (من) في قوله ﴿مِنْ عِبَادِنَا﴾ وهل هي بيانية أو تبعيضية ؟.
- خلاف في نوع الإضافة في قوله ﴿عِبَادِنَا﴾، وهل هي إضافة تشريف أو مجرد تمليك؟
- خلاف في حقيقة الفاء في قوله ﴿فَمِنْهُم﴾ وهل هي تعليلية أو تفصيلية أو استئنافية؟.
- خلاف في مرجع ضمير الجمع الغائب في قوله ﴿فَمِنْهُم﴾؟ هل هو الاسم الموصول أوالعباد؟.

- خلاف في حقيقة الأقسام الثلاثة في قوله ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾ وهل هي كلها في أمة محمد ﷺ ومن أتباعه أو هي لهم ولغيرهم، فتكون القسمة أشمل من ذلك بأن تكون لجميع الخلق مؤمنهم وكافرهم ؟.
- خلاف في مرجع اسم الإشارة في قوله ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾ وهل هو للاصطفاء أو للتوفيق والإذن أو للسبق بالخيرات ؟.
- خلاف في إعراب قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ وهل هو ابتداء وخبر أو بدل مما سبق؟.
- خلاف في مرجع واو الجماعة في قوله ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ وهل هو راجع إلى الأقسام الثلاثة كلها أو إلى بعضها ؟.

ولا غرو في ظل هذه الخلافات الواسعة وكون «السلف لهم في تفسير هذه الآية خمسة وأربعون قولاً»[1]. أن تكون «هذه الآية مشكلة»[2].

ومنطلق الخلاف - كما يظهر - هو جملة ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ ذلك أنها في ظاهرها ذمّ ونقص بالإجماع[3] على خلاف في مقدار هذا الذم وقربه وبعده، وقد أحاط بها المدح من جانبين: مدح قبلها في قوله ﴿ٱصْطَفَيْنَا﴾ وما تعنيه هذه الكلمة من الانتقاء والاختيار من صفوة الشيء، ومدح بعدها في قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾، فهاتان منقبتان قبلها وبعدها.

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٥٩١. وينظر: البحر المحيط ٧/ ٢٩٩.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٣٧١.

(٣) ولا يخرق هذا الإجماع شطط بعض الصوفية حيث عدّوا هذا القسم أفضل الأقسام الثلاثة كما فعل ابن عربي بتفضيله الظالم على المقتصد والسابق للخيرات بتأويل باطني منحرف حتى جعل قول الله في قوم نوح ﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا ضَلَٰلًا﴾ ثناء ومدحاً لهم بمعنى زيادة الحيرة المحمدية. ينظر: كثير من هذه الشطحات في كتاب مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تأليف برهان الدين البقاعي ت(٨٨٥)، تحقيق: د/ عبد الرحمن الوكيل، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الرياض بدون ط١٤١٥، ص ٥٨، ١٩٥.

ولهذا يمكن أن يصنف الخلاف في دائرتين قبلية وبعدية، أما القبلية فهو تخريج صدر الآية وتأويله بالجمع بين ما يشي به من تعارض بين ظلم النفس والاصطفاء من العباد.

وأما البعدية فهو أيضا تخريج آخر الآية وتأويله بالجمع بين ما يشي به من تعارض بين ظلم النفس ودخول جنات عدن وما فيها من الحلي والذهب والحرير وغيرها من النعيم المقيم.

وسأترك الدائرة القبلية - وإن كانت لم تخل من منازعات عقدية مؤثرة في توجيه تلك المباحث السابقة ؛- وذلك لعدم وضوح أثرها في توجيه تركيب الآية، وسأقف عند حقيقة الدائرة البعدية لظهور الأثر العقدي وتجاذب الفرق العقدية لهذه الآية من خلالها.

وتبرز هذه المباحث الإعرابية الخلافية في هذه الدائرة من خلال توجيه شيئين هما:

الأول: مرجع الضمير المرفوع واو الجماعة في قوله ﴿يَدۡخُلُونَهَا﴾.

والثاني: إعراب قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٍ﴾.

وقبل الدخول في عرض تلك التوجيهات لهاتين المسألتين لابد من وقفة يُحدَّد فيها المراد بقوله ﴿ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ﴾ ليتضح كثير من جوانب المسألة.

لقد سبق أن ذلك محل نزاع عريض بين العلماء من السلف والخلف، ذلك أن «ظلم النفس نوعان: نوع لا يبقى معه شيء من الإيمان والولاية والصديقية والاصطفاء وهو ظلمها بالشرك والكفر. ونوع يبقى معه حظه[1] من الإيمان والاصطفاء والولاية وهو ظلمها بالمعاصي وهو درجات متفاوتة في القدر والوصف»[2].

---

(١) (قوله (حظه) أي كماله، والأصح أن يقال: يبقى معه شيء من الإيمان) من تعليق شيخنا عبد الله الغنيمان حفظه الله.

(٢) بدائع التفسير ٣/ ٤٦٥.

وقد جاءت النصوص بهذا الوصف في معرض الحديث عن النوعين(١).

واختلاف التوجيه الإعرابي في المسألتين السابقتين إنما هو على اعتبار أن المراد بظلم النفس في هذه الآية هو مجرد المعصية مع بقاء أصل الإيمان، وهو ما يرجحه البحث وذلك لما يلي:

١ - تظاهر الأحاديث والآثار الكثيرة الواردة في تفسيره بالمعصية.

٢ - أنه ظاهر السياق بدخوله في الاصطفاء.

٣ - أن الظلم هنا مقيد بتوجيهه إلى النفس وليس مطلقاً.

وأما على اعتبار أنه الكفر فلا خلاف في عدم دخوله في دلالة الضمير في ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾(٢).

وإذ ظهر أن المراد هو العاصي من هذه الأمة فإن توجيه هاتين المسألتين من هذه الآية قد جاء فيه رأيان هما:

الأول: ويقوم في توجيهه على النحو التالي:

أ - إعراب قوله ﴿جَنَّتُ عَدْنٍ﴾ مبتدأً، وجملة ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ خبر المبتدأ.

ب - إعادة الضمير المرفوع واو الجماعة في قوله ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ وما بعده

---

(١) ينظر في هذه النصوص بدائع التفسير ٣/ ٤٤٨-٤٦٩.

(٢) لابد من تحرير هذا المصطلح والمفهوم قبل الدخول في ذكر التوجيه الإعرابي، لأنه سيختلف تباعاً لهذا التحديد. وعلى الرغم من أن عرض ابن القيم كان أفضل ما وقفت عليه في هذه الآية وأطوله حيث استغرق ما يزيد على عشرين صفحة في بدائع التفسير ٣/ ٤٤٨-٤٦٩. إلا أنه فاته هذا التحرير لهذا اللفظ من خلال عرض التوجيهات على الرغم من تحريره له نظرياً، ومن مظاهر غياب ذلك أنه جعل الرماني والزمخشري وغيرهما من المعتزلة يرجعون الضمير في ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ إلى المقتصد والسابق دون الظالم لنفسه كما هو رأي بعض أهل السنة من السلف. مع أن الزمخشري نفسه قد نص على أنه خاص بالسابقين دون غيرهم، والسبب في ذلك أنه جمع بين الفريقين مع انفكاك جهة النزاع، فالذين قالوا برجوع الضمير إلى المقتصد والسابق من أهل السنة، فلكونهم يفسرون الظالم لنفسه بالكافر، وأما المعتزلة فإنهم يفسرونه كما يقول الزمخشري بالمجرم وهو المرجأ لأمر اللّه ينظر: الكشاف ٣/ ٢٧٥. فهو عندهم داخل عداد الموحدين في الدنيا.

إلى كل الأقسام الثلاثة وهم الظالم لنفسه والمقتصد والسابق للخيرات، «فـ(الظالم لنفسه) أصحاب الذنوب المصرون عليها... و(المقتصد) المؤدي للفرائض المجتنب للمحارم، و(السابق للخيرات) هو المؤدي للفرائض والنوافل»[١]. وعليه فكل الأقسام الثلاثة تدخل في الجنة و«كلهم مستعدون للسير موقنون بالرجعى إلى اللّه، ولكن متفاوتون في التزود وتعبئة الزاد واختياره، وفي نفس السير وسرعته وبطئه»[٢].

وهذا توجيه جمهور الأمة من لدن الصحابة ومن بعدهم[٣].

التوجيه الثاني: ويقوم في تناول المسأليتن الآنفتين على النحو التالي:

أ - إعراب قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ﴾ بدلاً من قوله ﴿ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ﴾ الذي هو السبق بالخيرات المشار إليه بقوله ﴿ذَٰلِكَ﴾، فهو بدل نكرة من معرفة كقوله تعالى ﴿نَاصِيَةٖ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٖ﴾[العلق ٩٦/ ١٥-١٦]، وحسن وقوعه عن المعرفة لما كانت النكرة موصوفة لتخصيصها بالوصف وقربها من المعرفة، وجعل السبق بالخيرات نفس الجنة مع ما بينهما من تغاير في الحقيقة «لما كان السبب في نيل الثواب نزل منزلة المسبب كأنه هو الثواب فأبدلت عنه جنات عدن»[٤].

ب - حصر إعادة الضمير المرفوع واو الجماعة في قوله ﴿يَدۡخُلُونَهَا﴾ على القسم الأخير من الثلاثة وهو ﴿وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾، والسكوت عن الآخرين.

---

(١) مجموع الفتاوى ١١/ ١٨٣. وينظر: الإيمان الأوسط لابن تيمية ص ٣٠.

(٢) بدائع التفسير لابن القيم ٣/ ٤٤٨.

(٣) ينظر: القطع والائتناف للنحاس ٢/ ٥٧٣، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ٩١، والإيمان الأوسط لابن تيمية ص ٣٠، والبحر المحيط ٧/ ٢٩٩، وروح المعاني ٢٢/ ٥٠٢-٥١٠.

(٤) الكشاف ٣/ ٢٧٥.

وهذا تأويل المعتزلة كما نسبه غير واحد[١]، وهو أحد توجيهي أبي علي الفارسي من المعتزلة[٢]، وأبي جعفر الطوسي شيخ الإمامية من الشيعة[٣]، واقتصر عليه الزمخشري[٤]. وقد احتجوا بحجج من الأثر بأحاديث ضعيفة ومنكرة[٥]. وبكون السابقين للخيرات أقرب مذكور إلى هذا الضمير «والضمير في حقيقة النظر لما يليه أولى»[٦].

الأثر العقدي:

ينطلق التوجيه الإعرابي لهذا الموضع من الآية في ظل مراعاة معنى عقدي في باب الوعد والوعيد، وذلك أن هذه الآية تدل بظاهر تركيبها على أفضلية هذه الأمة بأمرين:

الأول: أنهم «هم الذين أورثوا الكتاب بعد الأمم المتقدمة، وليس ذلك مختصاً بحفاظ القرآن، بل بكل من آمن بالقرآن فهو من هؤلاء»[٧] فهم مصطفون من جملة العباد.

والثاني: أنهم على تفاوت مراتبهم وأعمالهم فكلهم يدخل الجنة.

وقد جاء توجيه السلف مسايراً لهذا الظاهر، وهو ما يؤيد معتقدهم في عصاة الموحدين بأن مآلهم إلى الجنة.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ١١/ ١٨٤، والبحر المحيط ٧/ ٢٩٩، وحاشية الشهاب ٧/ ٥٩١، وروح المعاني ٢٢/ ٥٠٧.

(٢) ينظر: الحجة لأبي علي الفارسي ٦/ ٢٨. والتوجيه الآخر الذي ذكره هو احتمال الابتداء لا على جهة الاستئناف والانقطاع كما يقوله الجمهور، بل على جهة التفسير والارتباط بالفضل الكبير تحقيقاً لتخصيص دخول الجنات بالسابق بالخيرات كما سيأتي.

(٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن لأبي جعفر الطوسي ٨/ ٤٣٠. والتوجيه الآخر عنده كما قال الفارسي.

(٤) ينظر: الكشاف ٣/ ٢٧٥.

(٥) ينظر إليها في بدائع االتفسير ٣/ ٤٥٤وما بعدها.

(٦) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٣٧٢.

(٧) مجموع الفتاوى ١١/ ١٨٣.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وقوله ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا﴾ مما يستدل به أهل السنة على أنه لا يخلد في النار أحد من أهل التوحيد. وأما دخول كثير من أهل الكبائر النار فهذا مما تواترت به السنن عن النبي ﷺ كما تواترت بخروجهم من النار وشفاعة نبينا محمد ﷺ في أهل الكبائر وإخراج من يخرج من النار... بشفاعة غيره»(١).

ولهذا يعد بعض أهل السنة هذه الآية «من أرجى آيات القرآن العظيم... ثم إنه تعالى بين أن إيراثهم الكتاب هو الفضل الكبير منه عليهم، ثم وعد الجميع بجنات عدن وهو لا يخلف الميعاد في قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا﴾»(٢).

ولئن تبوأت هذه الآية تلك المنزلة عند أهل السنة فإن المعتزلة قد ضاقت بها ذرعاً لمخالفة صريح ظاهرها لمعتقدهم في العصاة المصرين على كبائرهم الذين يرون أنهم في الدنيا في منزلة بين منزلتين وفي الآخرة فهم مخلدون في نار جهنم. ولهذا صرفوا الآية عن ظاهرها وذلك بما يلي:

١ - تفسيرهم الفضل الكبير بالسبق بالخيرات، وليس بالاصطفاء.

٢ - جعلهم هذا الفضل الكبير خاصاً بالسابق للخيرات دون الظالم نفسه والمقتصد ولهذا اضطروا لإعراب ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ﴾ بدلا لتحافظ على الخصوصية بالسابق للخيرات ويبقى دلالته عليها. كما أتبعوا ذلك بقصر الضمير واو الجماعة على السابق للخيرات إبقاء لهذه الخصوصية أيضاً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فمن قال إن أهل الكبائر مخلدون في النار وتأول الآية على أن السابقين هم الذين يدخلونها، وأن المقتصد أو الظالم لنفسه لا يدخلها كما تأوله من المعتزلة فهو مقابل بتأويل المرجئة

---

(١) مجموع الفتاوى ١١/ ١٨٤. وينظر: الإيمان الأوسط ص ٣٠.

(٢) أضواء البيان ٤/ ٨٤.

الذين لا يقطعون بدخول أحد من أهل الكبائر النار، ويزعمون أن أهل الكبائر قد يدخل جميعهم الجنة من غير عذاب، وكلاهما مخالف للسنة المتواترة عن النبي ﷺ ولإجماع سلف الأمة وأئمتها»[(١)].

وقال أبو حيان عن توجيه الزمخشري: «هو على طريق المعتزلة»[(٢)].

وقال الألوسي: «فخص الوعد بالقسم الأخير مراعاة لمذهب الاعتزال، وهو على ما سمعت للأقسام الثلاثة، وذلك هو الأظهر في النظم الجليل»[(٣)].

المناقشة:

يترجح توجيه الجمهور من السلف وأتباعهم بتوجيه الضمير في ﴿يَدۡخُلُونَهَا﴾ إلى الأقسام الثلاثة وإعراب ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ﴾ على الابتداء بأمور منها:

١ - أنه ظاهر الآية ومجرى سياقها دون تكلف أو تعسف، فقوله ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا﴾ مبتدأ وخبره، فهو كلام جديد في معرض بيان منَّة جديدة بعد منته عليهم بالفضل الكبير وهو الاصطفاء، جاءت منَّة الدخول في جنات عدن مع بقاء الضمير بدلالته على الجمع دون حصره على قسم دون غيره بلا دليل.

٢ - أن إعراب ﴿جَنَّٰتُ﴾ بدل اشتمال[(٤)] مما قبله خروج عن الضابط النحوي للبدل ذلك أن النحويين يعرفون البدل بأنه: «تابع مقصود بما نسب إلى المتبوع دونه»[(٥)].

---

(١) مجموع الفتاوى ١١/ ١٨٤.

(٢) البحر المحيط ٧/ ٢٩٩

(٣) روح المعاني ٢٢/ ٥٠٧.

(٤) ينظر: حاشية الشهاب ٧/ ٥٩١.

(٥) شرح المقدمة الكافية لابن الحاجب ٢/ ٦٥٩.

فهو «يجيء في الكلام على تقدير وقوعه موقع الأول»[(١)]. ومع كونه يقع موقع التابع إلا أنه لابد من الملابسة بنيهما «تجعلهما في حكم المتحدين»[(٢)].

ولو ذهبنا نجري هذه المعايير على هذه الآية لما سلمت لنا ؛ ذلك أن إعرابنا ﴿جَنَّتُ﴾ «بدلاً من الفضل الكبير الذي هو السبق بالخيرات المشار إليه بذلك»[(٣)]، مخالف لمسألة الملابسة إذ إنها منعدمة بين جنات عدن وبين السابق بالخيرات. وإن تكلف أبو علي الفارسي والزمخشري بإيجاد هذه الملابسة، فقدر الأول منهما مضافاً محذوفاً تقديره (دخول جنات)[(٤)]. وتكلف الثاني بتأويل معنوي وهو كون السبق بالخيرات «لما كان السبب في نيل الثواب نزل منزلة المسبَّب كأنه هو الثواب فأبدلت عنه جنات عدن»[(٥)]. فهل يسلم له هذا الربط بين البدل والمبدل منه فهل السبق بالخيرات هو الثواب ؟.

ومظهر آخر لتخلف هذه المعايير وهو أن العامل في المبدل منه هنا لا يصلح أن يكون عاملاً للبدل سواء قلنا إن العامل فيه مقدر وهو بلفظ الأول كما هو قول أكثر النحويين، أو قلنا إنه هو الأول على نية تكراره كما هو رأي المبرد وغيره[(٦)]. فلا يجوز أن نقدر: ومنهم جنات عدن يدخلونها.

٣ - أنه على فرض صلاحيته للبدل فهو جنوح إلى الأضعف ذلك أنه متى

---

(١) التبصرة والتذكرة، لأبي محمد عبد اللّه بن علي الصيمري من نحاة القرن الرابع، تحقيق: د/ فتحي أحمد مصطفى علي الدين، جامعة أم القرى ط الأولى ١٤٠٢، في ١/ ١٥٦.

(٢) شرح التسهيل لابن مالك ٣/ ٣٣٧.

(٣) الكشاف ٣/ ٢٧٥

(٤) ينظر: الحجة لأبي علي الفارسي ٦/ ٢٨.

(٥) الكشاف ٣/ ٢٧٥.

(٦) ينظر: الكتاب ٢/ ٣٣٠- ٣٣١، والمقتضب ٢٩٥، ٣٩٩، وارتشاف الضرب ٤/ ١٩٦١.

«ما جاز فيه البدلية والابتداء، فالأقيس والأكثر في الكلام الابتداء نحو: رأيت زيداً وجهُهُ حسنٌ ويجوز: وجهَه[١] حسناً»[٢]. والأولى أن يحمل كتاب اللّٰه على الوجه الأقيس والأكثر.

قال سيبويه: «تقول: رأيت متاعك بعضُه فوق بعض، إذا جعلت فوقاً في موضع الاسم المبني على المبتدأ وجعلت الأول مبتدأ، كأنك قلت: رأيت متاعَك بعضُه أحسنُ من بعض، ففوق في موضع أحسن...وإن شئت قلت: رأيت متاعك بعضَه أحسن من بعض، فيكون بمنزلة قولك: رأيت بعضَ متاعك الجيد، فوصلته إلى مفعولين لأنك أبدلت، فصرت كأنك قلت: رأيت بعضَ متاعك. والرفع في هذا أعرف، لأنهم شبهوه بقولك: رأيت زيداً أبوه أفضل منه، لأنه اسم هو للأول ومن سببه، [كما أن هذا له ومن سببه] والآخر هو المبتدأ الأول، كما أن الآخر ههنا هو المبتدأ الأول، وإن نصبت فهو عربي جيد... فهذا عربي حسن، والأول أعرف وأكثر»[٣].

٤ - أن تخصيص الضمير بالسابق بالخيرات محوج إلى تأويله بالجنس لأنه يعود إلى أكثر من اثنين، بخلاف إبقائه على ظاهره من عودته إلى ثلاثة، وما لا يحتاج إلى تأويل أولى مما يحتاج إليه.

٥ - أن قوله بعد ذكر مصير هؤلاء الثلاثة ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ﴾ [فاطر ٣٥/٣٦] دليل على أن أولئك الثلاثة قسم واحد قسيم لهذا الأخير.

٦ - أن قوله في صدر الآية ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ يدل على إكرام هؤلاء جميعاً لكي «يناسب حديث التعظيم

---

(١) في المطبوع برفع (وجهُه)، والظاهر أن ذلك خطأ لأنه خلاف سياق المثال.

(٢) ارتشاف الضرب ١٩٦٦/٤. وينظر: ١٩٦٨/٤.

(٣) الكتاب ١٥٦/١.

والاختصاص...وإلا فأي تعظيم في ذلك الذكر بعد أن لزّ أكثر المصطفين في قرن الكافرين»[١].

٧ - أن إبقاء الضمير على ظاهره عائداً على الثلاثة يتوافق مع قوله بعد ذلك: ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ ۖ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر ٣٥/ ٣٤]، فقوله: ﴿غَفُورٌ﴾: يناسب فعل المقتصد والظالم نفسه، وقوله ﴿شَكُورٌ﴾: يناسب فعل السابق بالخيرات.

٨ - ويؤيد إعراب ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ﴾ على الابتداء قراءة الجحدري وهارون عن عاصم ﴿جَنَّٰتِ عَدْنٍ﴾ بالنصب على الاشتغال أي: يدخلون جنات عدن يدخلونها، ويتعذر فيها البدلية على ما سبق لتعذر النصب في المبدل منه. وأما احتمال جره بدلاً من ﴿ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ فبعيد جداً، وفيه الفصل بين البدل والمبدل منه بأجنبي.[٢]

فهذه القراءة تدل على أن التبعية بالبدلية غير مرادة في قراءة الرفع، بل المراد هو الاستئناف والاستقلال، وكذلك يضعف بضعف البدلية تخصيص الضمير بالسابق بالخيرات، لأنه حينئذ يعرى من الحجة الصناعية كما عري من الحجة المعنوية.

٩ - أن بعض النحويين يشترط في بدل الاشتمال وبدل البعض أن يكون فيهما ضمير يعود على المبدل منه، إما ملفوظ به، وإما مقدر[٣]. ولا ثمة ضمير في هذه الآية يصلح رجوعه من البدل إلى المبدل منه.

١٠ - وقبل ذلك وبعده يكفي في ترجيح مذهب الجمهور من أهل السنة وكونه هو الأظهر أنه تفسير رسول ﷺ في بعض الأحاديث[٤]،

---

(١) روح المعاني ٢٢/ ٥٠٧.

(٢) ينظر: القطع والائتناف للنحاس ٢/ ٥٧٣، والبحر المحيط ٧/ ٢٩٩، وروح المعاني ٢٢/ ٥٠٧.

(٣) ينظر: ارتشاف الضرب ٤/ ١٩٦٦.

(٤) ينظر فيها: البحر المحيط ٧/ ٢٩٩، وبدائع التفسير ٣/ ٤٥٠، وما بعدها،

«وإليه ذهب الكثير من أصحابه الفخام ونجوم الهداية بين الأنام ﷺ، وعد منهم (في البحر) عمر وعثمان وابن مسعود وأبا الدرداء وأبا سعيد وعائشة ﷺ»[١].

عن البراء بن عازب: (أشهد على الله تعالى أن يدخلهم الجنة جميعاً).

وعن كعب أنه قال (دخلوها ورب الكعبة).

وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لما سُئلت عن الآية: (يا بُنيّ: كلٌّ هؤلاء في الجنة، فأما السابق بالخيرات فمن مضى على عهد رسول يشهد له رسول الله بالخيرة والرزق، وأما المقتصد فمن تبع أثره من أصحابه حتى لحق به. وأما الظالم لنفسه فمثلي ومثلك، قال: فجعلت نفسها معنا)[٢].

وبعد هذه الأدلة الصناعية والمعنوية وبعد صحة الرواية وصراحة الدراية يتبين أن توجيه الوعيدية من المعتزلة واهٍ وضعيف شابه التكلف والتعسف ترويجاً لمعتقدهم في هذا الباب[٣].



(١) روح المعاني ٢٢/ ٥٠٧. وينظر: البحر المحيط ٧/ ٢٩٩.
(٢) ينظر: بدائع التفسير ٣/ ٤٥٠.
(٣) ينظر: حاشية الشهاب ٧/ ٥٩١. وروح المعاني ٢٢/ ٥٠٧.

المسألة الثانية عشرة

١٢ - قال اللَّه تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصافات ٣٧/ ١٢].

التوجيه الإعرابي:

وردت في هذه الآية قراءتان متواترتان، فقد قرأها حمزة والكسائي بضم التاء من﴿عَجِبْتَ﴾ على أنها ضمير الفاعل للمتكلم، وتنسب هذه القراءة إلى علي بن أبي طالب وعبد اللَّه بن مسعود وابن عباس ﷺ.

وقرأ باقي السبعة بالفتح على أنها ضمير الفاعل للمخاطب(١)..

أما توجيه قراءة الفتح فهو واضح ومجمع عليه بأن التاء ضمير للمخاطب وهو الرسول ﷺ، أو كل من يصح منه ذلك.

وأما قراءة الضم، فقد ورد للعلماء فيها موقفان(٢):

الأول: موقف الرد والإنكار:

وأول من نسب إليه ذلك شريح القاضي رحمه الله. فقد «روى الأعمش قال: قال شقيق: قرأت عند شريح ﴿بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ﴾ فقال: إن اللَّه لا يعجب من شيء، إنما يعجب من لا يعلم. قال: فذكرت

---

(١) تنظر هذه القراءة في: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٤، وصحيح البخاري، كتاب التفسير(٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٤) حديث (٤٦٩٢)، وتفسير الطبري ٢٣/ ٥٣، والسبعة لابن مجاهد ص ٥٤٧، وإعراب القرآن للنحاس ٣ / ٤١٣.

(٢) ينظر في توجيه هذه القراءة: معاني الفراء ٢/ ٢٨٤، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٢٩٩، ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب ٢/ ٢٣٥، وإعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ٢/ ٢٤٥، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤١٣، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ١٢٧، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٨٨-٨٩، وقواعد التفسير٧٩١.

ذلك لإبراهيم النخعي فقال: إن شريحاً شاعر يعجبه علمه، وعبدُ الله[١] أعلم بذلك منه. قرأها ﴿بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ﴾»[٢].

ونسب الزجاج رد هذه القراءة إلى قوم[٣]، ونسبه أبو منصور الأزهري إلى الملحدين[٤]، في حين أن الباقولي أنكر إجراءها على ظاهرها[٥].

الثاني: القبول والتصحيح: وتخريجها على أحد توجيهين:

أ - أنه ضمير متكلم يعود إلى اللَّه تعالى، وأن الآية على ظاهرها وهو إثبات العجب للَّه على ما يليق بجلاله.

وهذا رأي جمع من المعربين والمفسرين[٦]، بل إن الفراء يرجح هذه القراءة بقوله: «قرأها الناس بنصب التاء ورفعها، والرفع أحبُّ إلي»[٧].

ب - أنه ضمير متكلم مصروف إلى المخاطب والجملة في محل نصب مقول القول، أي: قل يا محمد بل عجبت أنا.

الأثر العقدي:

التأثير العقدي في توجيه هذه الآية يبدو جلياً في رد قراءة الضم أو تأويلها عن ظاهرها بجعل الضمير عائداً إلى الرسول ﷺ بغرض التوصل إلى نفي التعجب عن اللَّه سبحانه وتعالى.

---

(١) يعني: عبد اللَّه بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٨٤. ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٣٠٠.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٣٠٠.

(٤) ينظر: معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ت(٣٧٠) تحقيق: د/ عيد مصطفى درويش ود/ عوض بن حمد القوزي، دار المعارف ط الأولى ١٤١٢، في ٢/ ٣١٧. والمعروف عن الأزهري اتباعه لمذهب السلف في المعتقد. ينظر: الفصل الثاني المبحث الأول (أهل السنة والجماعة) من هذا البحث.

(٥) ينظر: كشف المشكلات ٣/ ١٢٣٤.

(٦) ينظر: المصادر السابقة في توجيه القراءة.

(٧) معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٨٤.

وهذه مسألة تنازعت فيها المذاهب على قولين:

١ - إثباتها للَّه على الحقيقة على ما يليق بجلاله وعظمته. والعجب منه سبحانه ليس صادراً من جهل أومن خفاء الأسباب عليه كما في حق المخلوق؛ لأنه ﷻ بكل شيء عليم، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وإنما يتعجب لخروج الشيء عن نظائره وعما ينبغي أن يكون عليه تعظيماً له، والله يعظم ما هو عظيم. وقد ثبت العجب في أحاديث صحيحة. وهذا مذهب السلف(١).

قال الفراء: «قال أبو زكريا: والعجب وإن أسند إلى اللَّه فليس معناه من اللَّه كمعناه من العباد»(٢).

٢ - عدم إثباتها للَّه ﷻ وذلك بصرف الآية وأمثالها على أحد مسلكين:

أ - أن تصرف إلى النبي ﷺ أو من يصح خطابه، فتكون من مقوله بأنه قد عجب من تكذيبهم.

ب - تأويل هذه الصفة كغيرها من الصفات الخبرية، وذلك بأحد الأوجه التالية:

١ - أن تجرد لمعنى الاستعظام.

٢ - أنها على التخييل والافتراض.

٣ - أنها بمعنى الرضاء أو السخط(٣).

---

(١) ينظر: الحجة في بيان المحجة للأصبهاني ١/ ٤٣٤، وفتاوى ابن تيمية ٦/ ١٢٣، وشرح العقيدة الواسطية شرح ابن عثيمين ٢/ ٢٦، وشرح لمعة الاعتقاد شرح ابن عثيمين ص ٥٩، وشرح العقيدة الواسطية لابن تيمية ت (٧٢٨)، شرح الشيخ د/ صالح الفوزان، دار الفيحاء - دمشق ط الثانية ١٤١٨، ص ٨٢.

(٢) معاني القرآن ٢/ ٣٨٤. وهذا الموقف من الفراء يدل على سلامة معتقده كما سيأتي توضيحه في الفصل الثاني مبحث (أهل السنة والجماعة).

(٣) ينظر: فتح الباري ٨/ ٦٣٢، نقله عن الخطابي. وينظر: تفسير البغوي ٤/ ٢٤.

وهذا مذهب أهل التأويل من المعتزلة[١] والإمامية[٢] وكذا غالب الأشاعرة[٣]. فقد قالوا: لا يوصف اللَّه بالعجب؛ لأن العجب ممن يعلم ما لم يكن يعلم[٤].

قال الرضي: «واعلم أن التعجب: انفعال يعرض للنفس عند الشعور بأمر يخفى سببه، ولهذا قيل: إذا ظهر السبب بطل العجب. ولا يجوز منه تعالى حقيقة، إذ لا يخفى عليه شيء»[٥]

كما أن صرف العجب إلى معانٍ أخرى قد قال به بعض أهل السنة.

قال البغوي: «العجب من اللَّه ليس كالتعجب من الآدميين... والعجب من الآدمين إنكاره وتعظيمه، والعجب من اللَّه تعالى قد يكون بمعنى الإنكار والذم، وقد يكون بمعنى الاستحسان والرضا،، وسئل الجنيد عن هذه الآية، فقال: إن اللَّه لا يعجب من شيء ولكن اللَّه وافق رسوله لما عجب رسوله فقال ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾ [الرعد ١٣/ ٥]، أي هو كما تقوله»[٦].

المناقشة:

يعود السبب في مسألة العجب وحكم نسبته إلى اللَّه تعالى إلى الخلاف في حقيقته وهل يلزم معه خفاء السبب أو لا ؟. فمن رأى لزومه

---

(١) ينظر: تنزيه القرآن لعبد الجبار ص ٣٥٣، والكشاف ٣ / ٢٩٨، وكتاب أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي، بشيرة علي العشيبي، منشورات جامعة قاريونس - بنغازي، ط الأولى ١٩٩٩، ص٤٧٨.

(٢) ينظر: التبيان للطوسي ٨/ ٤٨٥، ومجمع البيان للطبرسي ٢٣/ ٥٠.

(٣) ينظر: أساس التقديس للرازي ص١٦٧، والمقرب لابن عصفور ١/ ٧١، ومجموع الفتاوى ٦/ ١٢٣، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٣١٨-٣١٩، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٢٢٣

(٤) ينظر: كتاب الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة للأصبهاني ٢/ ٤٥٧.

(٥) شرح الرضي على كافية ابن الحاجب ٢-٢ / ١٠٨٨.

(٦) تفسير البغوي ٤/ ٢٤. وينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٩.

منع ذلك، ومن لم يشترطه وفرّق بين دلالته في جانب الخالق والمخلوق أجاز ذلك.

قال الزركشي: «وأصل الخلاف في هذه المسألة يلتف على خلاف آخر، وهو أن حقيقة التعجب، هل يشترط فيه خفاء سببه فتحير فيه المتعجب منه أو لا ؟»(١).

والصحيح هو القول الثاني وأنه لا يلزم فيه خفاء السبب، كما أن دلالته تختلف حسب النسبة كما سبق من نص أئمة العربية كالفراء وغيره.

وقد جعل ابن فارس منشأ العجب هو التفضيل فحسب، وحدّه بحدٍّ لا يتضمن خفاء السبب إطلاقاً فقال: «هو تفضيل الشيء على أضرابه بوصف»(٢).

بينما أرجعه ابن الضائع إلى: «استعظام صفة خرج بها المتعجب منه على نظائره»(٣).

وقيد الزمخشري هذا الاستعظام في نفوس السامعين(٤).

وكل هذه معانٍ صحيحة ينتفي معها ما زعمه من يمنع هذه الصفة.

وهذه هي الدلالة القريبة والظاهرة من هذه الآية على هذه القراءة المتواترة.

ولقد تماثل ثبوت القراءتين بالتواتر عن رسول الله ﷺ فوجب قبولهما، إعراباً ومعنى.

قال الإمام الطبري: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب»(٥).

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٩.
(٢) الصاحبي ص ٣٠٤، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٧.
(٣) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٧.
(٤) ينظر: الكشاف ٤/ ٩٢، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٧.
(٥) تفسر الطبري ٢٣/ ٥٣.

وعليه فتعرب التاء في قراءة الضم على أنها تاء الفاعل للمتكلم وأنها تعود إلى الله ﷻ من دون حاجة إلى تأويلها بأحد تلك الأوجه التي تصرف اللفظ عن ظاهره؛ لأن «القاعدة المقررة عند العلماء: أن نصوص الكتاب والسنة لا يجوز صرفها عن ظاهرها المتبادر منها إلا بدليل يجب الرجوع إليه»(١).

ومما ينبه عليه أن شريحاً القاضي رحمه الله وإن كان من أوائل من نسب إليه إنكار هذه القراءة فإن ذلك لا ينقص قدره بكونه إماماً من أئمة السلف(٢) بهذا الموقف الواحد كما هو المنهج السوي في التعامل مع الرجال الأعلام.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا كان أصحاب رسول الله ﷺ والتابعون لهم بإحسان وإن تنازعوا فيما تنازعوا فيه من الأحكام، فالعصمة بينهم ثابتة، وهم يردون ما تنازعوا فيه إلى الله والرسول، فبعضهم يصيب الحق فيعظم الله أجره ويرفع درجته، وبعضهم يخطئ بعد اجتهاده في طلب الحق فيغفر الله له خطأه...وأبلغ من ذلك أن شريحاً أنكر قراءة من قرأ ﴿بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ﴾ . . . فأنكر على شريح إنكاره مع أن شريحاً من أعظم الناس قدراً عند المسلمين»(٣).

ولعله يمكن أن يعتذر له بأنه لم تثبت عنده هذه القراءة، أو لم تبلغه، مع إقراره مؤداها ومعناها. فهو لم ينكرها إنكار المعطلة المتحققين من ثبوت سندها.

---

(١) أضواء البيان للشنقيطي ٣/ ١٥٦.

(٢) هو شريح بن الحارث القاضي من كبار التابعين، أقام على القضاء في الكوفة ستين سنة ت: سنة ثمان وسبعين. ترجمته في: طبقات ابن سعد (الطبقات الكبرى)، تأليف: محمد بن سعد كاتب الواقدي، دار التحرير- بيروت، بدون ط وتاريخ، ٦/ ٩٠، وتهذيب التهذيب، لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت (٨٥٢)، دار الفكر- بيروت ط الأولى ١٤٠٤، ٤/ ٢٨٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٧٢.

المسألة الثالثة عشرة

١٣ - قال اللّه تعالى﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس ٩١/ ٧-١٠].

التوجيه الإعرابي:

جاءت آيات هذه السورة جميعها مختومة بـ(ها) ضمير الغائبة في محل خفض بالإضافة أو في محل نصب بالمفعولية، وقد ظهر لدى المعربين مرجع هذا الضمير في كل الآيات.

ومن ذلك الضمير في قوله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ حيث إن المعربين قد أجمعوا على أن (ها) فيهما يعود على النفس السالف ذكرها في قوله ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾، وإنما جرى الخلاف بينهم في تحديد فاعل الفعلين (زكّى) و (دسّى)، وذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن مرجع الضمير المرفوع في الفعلين ﴿زَكَّىٰهَا﴾ و﴿دَسَّىٰهَا﴾ هو (من) الموصولة الواقعة في محل رفع فاعل في قوله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾، والضمير المنصوب (ها) الغائبة يعود على النفس المذكورة ضمن المخلوقات المقسم بها في قوله ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾، والمعنى: قد أفلح من زكى نفسه أي نمَّاها وأعلاها بعمل الطاعة، وقد خاب من دسّى نفسه أي أنقصها وأخفاها بترك عمل البر وركوب المعاصي. فالفعلان من التزكية والتدسية منسوبان إلى العبد.

وهذا منقول عن مجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير وقتادة والحسن وابن عيينة[(١)]. وهو اختيار ابن قتيبة[(٢)] وابن تيمية[(٣)] وابن القيم[(٤)] وابن أبي العز الحنفي شارح الطحاوية[(٥)] من أتباع السلف. ومنع غيرَه عبدُ الجبار[(٦)] والزمحشري[(٧)] من المعتزلة.

القول الثاني: أن الضميرين المرفوعين يعودان إلى اللّه تعالى مسبوقين بما يدل عليه وهو قوله ﴿وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ على أن (ما) هنا موصولة لا مصدرية. وأن الضمير المنصوب (ها) الغائبة يعود على (من) الموصولة فاعل (أفلح) و(خاب)، وتكون بمعنى (التي) حملاً على نظمها، وهي تصلح للمذكر والمؤنث والواحد والعدد، والضمير عائد على معناها المؤنث وتأنيثها غير حقيقي[(٨)]، بدليل قوله ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾ بالتذكير، وعليه فالفعلان من التزكية والتدسية منسوبان إلى اللّه تعالى. والمعنى: قد أفلحت وسعدت نفسٌ زكاها اللّه تعالى وأصلحها وطهرها، وقد خابت نفس أضلها اللّه تعالى وأغواها وأفجرها وأبطلها وأهلكها[(٩)].

وهذا مروي عن ابن عباس.[(١٠)] وهو توجيه الواحدي[(١١)] والرازي

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٥، والبحر المحيط ٨/ ٤٧٥، وتفسير القرآن العظيم ٤/ ٥١٧.
(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٣٤٤.
(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٥، و١٦/ ٢٢٦-٢٤٦.
(٤) ينظر: بدائع التفسير ٥/ ٢٢٦-٢٣٦.
(٥) ينظر: شرح الطحاوية ص ٤٤٢.
(٦) ينظر: تنزيه القرآن ص٤٦٤، متشابه القرآن ص٦٩١.
(٧) ينظر: الكشاف ٤/ ٢١٥.
(٨) ينظر: الكتاب٢/ ٤١٥، والمقتضب ٢/ ٢٩٤، والأصول في النحو، لابن السراج ٢/ ٣٢٣، وشرح جمل الزجاجي لابن عصفور الإشبيلي ت(٦٦٩) تحقيق: د/ صاحب أبو جناح، ١/ ١٨٨، وشرح التسهيل لابن مالك ١/ ٢١٢، وارتشاف الضرب ٢/ ١٠٢٤.
(٩) ينظر: التفسير الكبير للرازي ٣١/ ١٧٥، ١٧٦.
(١٠) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٤٧٥، وتفسير القرآن العظيم ٤/ ٥١٧.
(١١) ينظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تأليف: أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي ت (٤٦٨)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٥، في ٤/ ٤٩٧.

ونسبه إلى أصحابه من الأشاعرة[١]، وهو اختيار ابن المنيّر[٢].

القول الثالث: جواز الأمرين أي رجوع الضمير المرفوع إلى اللَّه سبحانه أو إلى (من) الموصولة، بجواز نسبة هذين الفعلين إلى اللَّه أو العبد.

وهذا توجيه جمع من المفسرين والمعربين كالفراء[٣] والزجاج[٤] والطبري[٥] والنحاس[٦] ومكي بن أبي طالب[٧] وأبي حيان[٨] وابن كثير[٩].

الأثر العقدي:

جاء النقاش حول هذه الآيات متصلاً بباب خلق أفعال العباد ومنها الهداية والضلالة وقد سبق عرض الآراء في هذا الباب[١٠].

ويلحظ أنه قد التقى في التوجيه الأول رأي فئة من أهل السنة من أتباع السلف، ورأي المعتزلة ممثلة بتوجيه عبد الجبار والزمخشري وغيرهما[١١].

وهما وإن التقيا في التوجيه الإعرابي النحوي لهذه الآيات في كون الضمير المستتر الواقع فاعلاً في قوله ﴿زَكَّىٰهَا﴾ و ﴿دَسَّىٰهَا﴾ يعود إلى

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٣١/ ١٧٥، ١٧٦.

(٢) ينظر: الانتصاف ٤/ ٢١٥.

(٣) ينظر: معاني القرآن ٣/ ٢٦٧.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٥/ ٣٣٢

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٣٠/ ٢٥٦.

(٦) ينظر: إعراب القرآن ٥/ ٢٣٦.

(٧) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٧٦.

(٨) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٤٧٥.

(٩) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٥١٧.

(١٠) تنظر المسألة رقم (٤) و (٩) من هذا البحث.

(١١) ينظر: ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ١٤.

العبد منصوصاً عليه بـ(من) الموصولة، إلا أنهما يفترقان في مؤدى هذا التوجيه والخلفية العقدية المؤثرة فيه، ففي الوقت الذي يرى المعتزلة أن هذه الآيات حجة لهم في مسألة عدم خلق أفعال العبد وأنه يخلق فعل نفسه فهو هنا «فاعل التزكية والتدسية ومتوليهما»[١] وأن هذه الآية صريحة في هذا الباب، حتى إن الزمخشري عنف على من صرف الآية عن هذا المدلول بقوله: «وأما قول من زعم أن الضمير في زكى ودسى للَّه تعالى وأن تأنيث الراجع[٢] إلى (من)؛ لأنه في معنى النفس فمن تعكيس القدرية[٣] الذين يورّكون[٤] على اللَّه قدراً هو بريء منه ومتعال عنه

---

(١) الكشاف ٤/ ٢١٥.

(٢) أي: تأنيث الضمير الراجع إلى (من).

(٣) مصطلح (القدرية) يتدافعه كل من نفاة القدر كالمعتزلة والقائلين بالجبر، فكل فريق يرمي به الآخر. قال الرازي: «وكثرت الأحاديث في القدرية... فنقول: كل فريق في خلق الأعمال يذهب إلى أن القدري خصمه، فالجبري يقول: القدري من يقول الطاعة والمعصية ليستا بخلق اللَّه وقضائه وقدره، فهم قدرية؛ لأنهم ينكرون القدر. والمعتزلي يقول: القدري هو الجبري الذي يقول حين يزني ويسرق: اللَّه قدّرني، فهو قدري لإثباته القدر». التفسير الكبير ٢٩/ ٦٢. وينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٦٧، ١٩٩.

وقد كان السلف يطلقونه على الفريقين جميعاً، قال أبو بكر الخلال: «باب: الرد على القدرية وقولهم: إن اللَّه جبر العباد على المعاصي» وقال أيضاً: «الرد على القدرية في قولهم المشيئة والاستطاعة إلينا». وأورد كلام السلف في هاتين الطائفتين بوصف كل واحدة منهما قدرية، ينظر: كتاب السنة، تأليف: أبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال ت(٣١١)، تحقيق: د/ عطية الزهراني، دار الراية - الرياض ط الثانية ١٤١٥ص ٥٤٩، ٥٥٧. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الخلال وغيره من أهل العلم أدخلوا القائلين بالجبر في مسمى (القدرية) وإن كانوا لا يحتجون بالقدر على المعاصي». مجموع الفتاوى ٨/ ١٠٥، وقال: «وأما جمهور القدرية فيهم يقرون بالعلم والكتاب المتقدم، لكن ينكرون أن اللَّه خلق أفعال العباد، وإرادة الكائنات، وتعارضهم القدرية المجبرة الذين يقولون ليس للعبد قدرة ولا إرادة حقيقية ولا هو فاعل حقيقة، وكل هؤلاء مبتدعة ضلال». المصدر السابق ٨/ ٢٨٨. وقد اشتهر إطلاقه على نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم؛ وذلك لانتشار كتب الأشاعرة وشهرتها.

(٤) ورّك فلان ذنبه على غيره إذا قَرَفَه به. وإنه لمورَّك في هذا الأمر، أي ليس فيه ذنب. ينظر: الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٤ مادة (ورك) ٤/ ١٦١٤.

ويحيون لياليهم في تمحل فاحشة ينسبونها إليه»[١].

في حين أن ابن تيمية وابن القيم وإن انتصرا لهذا التوجيه وردّا التوجيه الثاني بقوة فإنهما يذهبان إلى أن هذه الآيات حجة على المعتزلة القدرية وعلى الجبرية أيضا في ظل رأي «أهل السنة المحضة أن العبد فاعل لفعله حقيقة. . .، وأن اللّٰه هو الخالق لهذا الفاعل ولفعله وهو الذي جعله فاعلاً حقيقة، وهو خالق أفعال العباد»[٢].

قال ابن تيمية مبيناً دلالة هذه الآيات في الرد على الفريقين: «وختم القسم بالنفس التي هي آخر المخلوقات، فإن اللّٰه خلق آدم يوم الجمعة آخر المخلوقات. وبين أنه خالق جميع أفعالها، ودل على أنه خالق جميع أفعال ما سواها. .. فكان في ذلك رد على القدرية المجوسية الذين يخرجون أفعال العباد عن خلقه وإلهامه، وعلى القدرية المشركية الذين يبطلون أمره ونهيه ووعده ووعيده احتجاجاً بقضائه وقدره»[٣].

وقال: «وهذا صريح في الرد على القدرية المجوسية، وعلى الجبرية للشرع أو لفعل العبد»[٤].

إن الخلفية المؤثرة في توجيه المعتزلة لهذه الآيات هي النزعة العقدية فحسب؛ ذلك أن أحداً من معربيهم لم يذكر شيئاً عن الدلالة النحوية ولوازمها هنا بينما يؤكد ابن تيمية أن هذا التوجيه هو الذي يتسق مع السياق وتركيب الآيات مضعفاً التوجيه الآخر بأوجه نحوية سيأتي ذكرها.

---

(١) الكشاف ٤/ ٢١٦. قال أبو حيان بعد نقله كلام الزمخشري: «فجرى على عادته في سب أهل السنة». البحر المحيط ٨/ ٤٧٥.

(٢) مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٣٧. وينظر: ٨/ ٣٨٩، ٤٨٧، وينظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص ٢٧٩، ودفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، ت(١٣٩٣)، مطبوع مع أضواء البيان للمؤلف، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط الأولى ١٤١٧ ٦/ ٣٧٦.

(٣) مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٣٠.

(٤) مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٤٣. وينظر: بدائع التفسير ٥/ ٢٣٠.

ولعله قد تبين من خلال التفريق في الخلفية المؤثرة بين توجيه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من جهة وبين توجيه المعتزلة من جهة أخرى أن التوجيه الثالث وهو توجيه الجمهور يقوم على احتمال عودة الضميرين إلى أحد المفسرين وذلك بالنظر إلى أن اللّٰه خالق للعبد وفعله فيكون الضمير راجعاً إلى اللّٰه تعالى، وبالنظر تارة أخرى إلى كون العبد فاعلاً حقيقة عند أتباع السلف فيكون الضمير راجعاً إلى العبد.

أما الأشاعرة فهم يوافقون أتباع السلف في النظر الأول وهو خلق أفعال العباد.

ولكنهم يخالفونهم في النظر الثاني، ذلك أنهم وإن أثبتوا للعبد قدرة فهي بلا تأثير، فيكون الضمير أيضاً راجعاً إلى العبد بمعنى مغاير.

قال ابن المنير: «ونحن لا نأبى أن تضاف التزكية والتدسية إلى العبد على طريقة أنه الفاعل كما يضاف إليه الصلاة والصيام وغير ذلك من أفعال الطاعات؛ لأن له عندنا اختياراً وقدرة مقارنة، وإن منعنا البرهان العقلي الدال على وحدانية اللّٰه تعالى ونفي الشريك أن نجعل قدرة العبد مؤثرة خالقة»[١]. ولا ريب أن ذلك نوع من الجبر[٢].

ومن هنا فإن التوجيه الثاني الذي يوجب عود الضمير إلى اللّٰه تعالى، فهو منطلق من نظرة جبرية صريحة في هذا الباب مؤداها أن العبد مجبور على فعله.

قال الرازي: «وهو صريح في أن اللّٰه تعالى خلق في المؤمن تقواه، وفي الكافر فجوره...» وقال أيضاً: «وأما أصحابنا فقالوا: المعنى خابت وخسرت نفسٌ أضلَّها اللّٰه تعالى وأغواها وأفجرها وأبطلها وأهلكها هذه

---

(١) الانتصاف٤/ ٢١٥- ٢١٦. ولا ريب لدى كل متجرد أن العقل الصحيح لا يعارض النقل الصحيح. وإنما يعنون بالبراهين العقلية المقدمات المنطقية الموروثة.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١١٨.

ألفاظهم في تفسير ﴿دَسَّىٰهَا﴾، قال الواحدي رحمه الله: فكأنه سبحانه أقسم بأشرف مخلوقاته على فلاح من طهره وخسارة من خذله حتى لا يظن أحد أنه هو الذي يتولى تطهير نفسه أو إهلاكها بالمعصية من غير قدر وقضاء سابق»[1].

فالرازي وهو يمثل رأي متأخري أصحابه من الأشاعرة يرى وجوب نسبة هذين الفعلين إلى اللّٰه تعالى وسلب العبد القدرة الحقيقية على أفعاله في منحى جبري[2].

المناقشة:

لقد تمسك كل فريق بعدد من المسوغات النحوية والمعنوية في نصرة مذهبه وذلك على النحو الآتي:

أدلة التوجيه الأول:

قد سبق القول إن المعتزلة لم تذكر مسوغات نحوية بل اكتفى بعضهم ببيان معنى التزكية ومعنى التدسية كما فعل عبد الجبار[3]، واكتفى آخرون منهم بتوهين الرأي الآخر من خلال أسلوب التعنيف والتهجم كما فعل الزمخشري[4].

في حين أن المتمثلين بهذا الرأي من أتباع السلف كابن تيمية وابن القيم وغيرها قد أوردوا جملة من الأدلة اللفظية والمعنوية، ومنها:

أنه مقتضى الظاهر والمتبادر إلى الذهن في حين أن التوجيه الآخر «مخالف للظاهر بعيد عن نهج البيان الذي ألف عليه القرآن»[5]. «والعدول

---

(١) التفسير الكبير ٣١/ ١٧٦. وهو في الوسيط ٤/ ٤٩٧ باختلاف يسير.

(٢) ينظر: الجبر عند الرازي في مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٦، وكتاب إيثار الحق على الخلق لابن المرتضى اليماني ص ٣١٧.

(٣) ينظر: متشابه القرآن ص ٦٩١، وتنزيه القرآن ص ٤٦٤.

(٤) ينظر: الكشاف ٦/ ٢١٦.

(٥) مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٣١.

عما يدل عليه ظاهر الكلام إلى ما لا يدل عليه بلا دليل لا يجوز ألبتة فكيف إذا كان نصاً من جهة المعنى؟»[١].

١ - أن النفس مؤنثة فلو عاد الضمير على اللّٰه سبحانه لكان وجه الكلام: قد أفلحت نفس زكاها أو أفلحت من زكاها، لوقوع (من) على النفس، وهي مؤنثة فيؤنث فعلها، و (مَن) وإن جاز تجريد الفعل من التاء إذا أريد بها المؤنث كما تقول: قد أفلح مَن قامت منكن، فذاك حيث لا يقع اشتباه والتباس، فإن وقع ذلك وجب ذكر ما يزيله[٢]، وهذا إنما يلجأ إليه إذا دل الكلام عليه، وليس هنا في لفظ (من) وما بعدها ما يدل على أن المراد به النفس المؤنثة، وعليه فلا يجوز أن يراد بالكلام ما ليس فيه دليل على إرادته، فإن مثل هذا مما يصان كلام الله ﷻ عنه[٣].

٢ - أنه لو قدر احتمال عود الضمير المنصوب (ها) الغائبة في قوله ﴿زَكَّىٰهَا﴾ و﴿دَسَّىٰهَا﴾ إلى (نفس) وإلى (من) مع أن لفظ (من) لا دليل يوجب عوده عليه لكان إعادته إلى المؤنث وهو (نفس) أولى من إعادته إلى ما يحتمل التذكير والتأنيث، وهو (من) الموصولة، بل هو في التذكير أظهر، لعدم دلالته على التأنيث، وذلك أن الكلام إذا احتمل معنيين وجب حمله على أظهرهما[٤].

أن الآية على التوجيه الآخر خالية من الضمير الرابط بين الموصول وصلته، فلو كان المراد: «قد أفلح من زكاه اللّٰه،لم يبق في الجملة ضمير يعود على (من) فإن الضمير على هذا يعود على اللّٰه، وليس هو (من)، وضمير المفعول يعود على النفس المتقدمة فلا يعود على

(١) مجموع الفتاوي ١٠/ ٦٢٧.
(٢) ينظر: بدائع التفسير ٥/ ٢٣٣.
(٣) الموضع السابق بتصرف.
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٧.

(من) لا ضمير الفاعل ولا المفعول، فتخلو الصلة من عائد وهذا لا يجوز»[١].

٣ - أن هاتين الآيتين في بيان إثبات قدرة العبد ومسؤوليته في أفعاله أما إثبات القدر فقد سبق بقوله ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ فلا حاجة إلى ذكره مرة ثانية عقب ذلك في مثل هذه السورة القصيرة.

٤ - أنه ذكر عن النبي ﷺ في إثبات القدر استدلاله بقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ دون الآية الثانية، كما في حديث عمران بن حصين في صحيح مسلم[٢].

٥ - أن مقصود الآيات هنا أمر الناس بتزكية أنفسهم والتحذير من تدسيتها، ولو كان على التوجيه الآخر لم يكن فيه أمر لهم ولا نهي، ولا ترغيب ولا ترهيب، والقرآن إذا أمر أو نهى لا يذكر مجرد القدر؛ لأن هذا يناقض المقصود، بل الذي يناسبه هو الوعد والوعيد والمدح والذم.

أدلة التوجيه الثاني:

لم تبلغ أدلة أصحاب التوجيه الثاني ما بلغته أدلة التوجيه الأول من القوة، إذ إن أقوى ما تمسك به هؤلاء ما يأتي:

١ - أن عودة الضمير المنصوب إلى (من) أقرب من عودته إلى (نفس) و«أهل العربية اتفقوا على أن عود الضمير إلى الأقرب أولى من عوده إلى الأبعد»[٣]، وعليه فحمل الأفعال (فألهمها وزكاها ودساها) برجوعها على فاعل واحد أولى.

٢ - أن الجمل قبلها سيقت سياقة واحدة والضمائر فيما تقدم هذين

---

(١) مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٦. قال أبو جعفر النحاس: «وذلك أنه إذا كان الضمير يعود على الله جل وعز لم يعد على (من) من صلته شيء إلا على حيلة بعيدة» إعراب القرآن ٥/ ٢٣٦.

(٢) ينظر: صحيح مسلم كتاب القدر (٤٦) حديث رقم ٢٦٥٠.

(٣) التفسير الكبير ٣١/ ١٧٦.

الفعلين من قوله ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ عائدة إلى اللّه تعالى بالاتفاق ولم يجر لغير اللّه تعالى ذكر. فالقول بعودة الضمير إلى غيره فإنما يتمحل لجوازه بدلالة الكلام ضمناً واستلزاماً لا ذكراً ونطقاً وما جرى ذكره أولى أن يعود الضمير عليه(١).

٣ - أنه قد ورد من السنة ما يعد تفسيراً لذلك حيث روي عن النبي ﷺ أنه كان إذا قرأ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ وقف وقال: (اللهم آت نفسي تقواها، أنت وليها وأنت مولاها، وزكها أنت خير من زكاها)(٢).

ويمكن مناقشة هذه الأدلة بما يأتي:

١ - أنه وإن كان عود الضمير المنصوب قد ظفر بالمعيار النحوي بعودته إلى أقرب مذكور في هذا التوجيه، فإن الضمير المرفوع فيه قد فقد هذا المعيار برجوعه إلى ما هو بعيد في التركيب وهو قوله ﴿وَمَا سَوَّىٰهَا﴾، بخلاف التوجيه الأول فإنه يعيده إلى أقرب مذكور وهو (من)، وإن عاد المنصوب فيه إلى البعيد وهو (نفس)، فتعارضا فتساقطا، ومن ثمّ فإن التوجيهين قد تساويا في هذا المعيار.

٢ - أن دعوى تناسق الضمائر قبل الآيتين غير مسلم بها، ذلك أن التغاير قد قطع به في آيات السورة، إذ إن الضمائر في أولها تعود إلى المخلوق من الشمس والقمر والنهار والليل، ثم وجهت إلى اللّه تعالى، فلا مانع بعدُ أن تصرف لمخلوق آخر وهو العبد.

٣ - أنه لا يسلم أن إعادة الضمير المرفوع إلى (من) يتم بدلالة الكلام ضمناً واستلزاماً، بل بصريح اللفظ ونطقه ذلك أن (من) اسم موصول مستقل بنفسه غير مرتبط بما قبله فلا يحتاج أن يسبقه ما يدل عليه.

---

(١) ينظر: الانتصاف لابن المنير ٤/ ٢١٥.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم، ينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٥١٧، ولفظه في صحيح مسلم كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل ح (٢٧٢٢).

٢ - كما يمكن مناقشة دليلهم من السنة أن الحديث على هذه الرواية فيه مقال، فقد قال ابن كثير عنه: «ولم يخرجوه من هذا الوجه»[(١)]. أي أصحاب الصحاح والسنن.

وبعد هذا تبقى أدلة التوجيه الأول ظاهرة قوية سالمة من الضعف النحوي الذي ظهر في التوجيه الثاني وكان من أبرز مظاهره عدم مراعاة معنى (من) الموصولة بـتأنيث الفعل قبلها مع وقوع اللبس بفقد الدليل على خروجها عن أصل وضعها من الإفراد والتذكير وهذا ممتنع عند النحويين.

قال ابن مالك: «(من) و(ما) في اللفظ مفردان مذكران، فإن عني بهما غير ذلك فمراعاة اللفظ فيما اتصل بهما وبما أشبههما أولى، مالم يعضد المعنى سابق فيختار مراعاته، أو يلزم بمراعاة اللفظ لبسٌ أو قبح فيجب مراعاة المعنى مطلقاً»[(٢)].

فهذا التوجيه جرى على مراعاة اللفظ بتذكير الفعل قبلها مع كونه توفر فيه المسوغ لمراعاة المعنى على الوجهين المختار والواجب: فقد سُبق بما يعضد المعنى وهو لفظ(نفس) السابق بل هو نص فيه، فهذا وجه يختار فيه مراعاة معنى (من) على لفظه.

أما وجه الوجوب؛ فلأنه وقع اللبس لتطرق أكثر من احتمال بالاسم الموصول؛ وذلك لاحتمال أن يراد به (الذي) مؤولاً بالعبد عائداً عليه الضمير المرفوع في قوله ﴿زَكَّىٰهَا﴾، بدل أن يراد به (التي) مؤولاً بالنفس عائداً عليه الضمير المنصوب الظاهر في قوله ﴿زَكَّىٰهَا﴾.

فتبين بذلك ضعف إخراج (من) عن أصل وضعها من الإفراد والتذكير إلى الإفراد والتأنيث؛ لعدم ما يدل عليه.

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٥١٧.

(٢) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تأليف: جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي ت(٦٧٢)، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، بدون ط ١٣٨٧، ص ٣٦.

ويدل على عدم خروج (من) عن أصلها إلى التأنيث هنا معيار دقيق ضبط به بعض النحويين المسألة كما يصوره ابن عصفور بقوله: «واعلم أن اعتبار مسائل هذا الباب الصحيح منها من الفاسد بأن تبدل. . .من الموصول ظاهراً في معناه على حسب ما تقدم في معاني الموصولات، فإن صحت المسألة بعد هذا الاعتبار فهي صحيحة قبله وإلا فهي فاسدة»[(١)].

فلو أجري هذا المعيار على هذا التوجيه بأن يقال: قد أفلح نفس زكاها اللَّه، لتجلى عدم احتمال (التي) في موضع (من)، لتخلف هذا الضابط المذكور بتذكير الفعل وتأنيث الفاعل.

كما أن التوجيه الأول فيه جمع وموازنة بين خلق أفعال العباد وإثبات قدرتهم ومسؤوليتهم كما هو مذهب أهل السنة من أتباع السلف ولهذا فإن التوجيه الأول متضمن للتوجيه الثاني دون العكس وذلك أن «العبد إذا زكى نفسه ودساها فإنما يزكيها بعد تزكية اللَّه بتوفيقه وإعانته، وإنما يدسيها بعد تدسية اللَّه لها بخذلانه، والتخلية بينه وبين نفسه، بخلاف ما إذا كان المعنى على القدر السابق المحض، لم يبق للكسب وفعل العبد ههنا ذكر ألبتة»[(٢)].

هذا ولقد تبين من خلال هذه التوجيهات ثمرة الوسطية التي سار عليها أهل السنة في توجههم العقدي الذي يجيء- غالباً- متوافقا مع الأقوى من القواعد النحوية والمعايير الكلامية كما في توجيه بعض السلف الذي قرره ابن تيمية وابن القيم في هذه الآية، أو تجيء توجيهات أفراده متوزعة بين أكثر من توجيه بنظرة بعضهم إلى جانب صحيح غير متعارض مع الجانب الآخر والمسألة حينئذ من الناحية العقدية مبناها الترجيح كما في توجيه بعض السلف أيضاً لهذه المسألة.

---

(١) شرح جمل الزجاجي ١/ ١٩٠.

(٢) بدائع التفسير ٥/ ٢٣٠.

باب الموصول

المسألة الرابعة عشرة

١٤- قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص ٢٨/ ٦٨].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في حقيقة (ما) من قوله تعالى ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾، وتبعه جراء ذلك اختلاف في تركيب الآية وتحديد العلاقة بين أجزائها على أقوال أهما:

الأول: الوقف التام على قوله ﴿وَيَخْتَارُ﴾ ويكون توجيه الآية على النحو التالي:

أ - أن (ما) نافية، لا محل لها من الإعراب والجملة بعدها منقطعة عن ما قبلها، وهي مؤكدة ومفسرة لما قبلها.

ب - أن الفعل (يختار) متعدٍّ، وقد حذف مفعوله ثقة بدلالة ما قبله عليه، وتقديره: ويختار ما يشاء.

والمعنى: «وربك يخلق ما يشاء وربك يختار ما يشاء ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ أي ليس لهم أن يختاروا على اللّٰه شيئا ما، وله الخيرة عليهم»[1].

وهذا تأويل الجمهور، حيث أوجبه كل من: الفراء[2] وعلي بن

---

(١) تفسير النسفي ٣/ ٣٥٢.

(٢) قال محقق معاني القرآن: «في اللسان في نقل عبارة الفراء قبل هذا الكلام: (أي ليس لهم أن يختاروا على الله) وكأن هذا من نسخة غير ما وقع لنا». ٢/ ٣٠٩.

سليمان (الأخفش الصغير)[١]، والنحاس[٢] ومكي[٣] والأنباري[٤] والنسفي[٥] وابن القيم[٦] وغيرهم[٧]. ورجحه الزجاج[٨] وغيره[٩]. وهو الوجه المنسوب لأهل السنة[١٠].

الثاني: الوقف على قوله ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ ثم يستأنف ﴿وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ ويكون توجيه الآية على النحو الآتي:

أ - تعرب (ما) موصولة بمعنى (الذي)، في محل نصب مفعولاً به لـ(يختار)، وصلتها تتكون من (كان) وما بعدها.

ب - و﴿لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ مبتدأ وخبر في محل نصب خبر كان.

ج - الضمير العائد من الصلة إلى الموصول، محذوف تقديره: فيه. والمعنى: «ويختار الذي لهم فيه الخيرة، أي يختار ما هو خير لهم وأصلح وهو أعلم من أنفسهم»[١١].

وينسب هذا إلى القدرية ومنهم المعتزلة[١٢].

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٤١، والقطع والائتناف للنحاس ٢/ ٥١٤- ٥١٥.

(٢) ينظر: المرجعان السابقان.

(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٦٣.

(٤) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٢٣٥.

(٥) ينظر: تفسير النسفي ٣/ ٣٥١.

(٦) ينظر: زاد المعاد ١/ ٣٦، وينظر: بدائع التفسير ٣/ ٣٥٣-٣٥٧.

(٧) ينظر: الصاحبي ص ٤٠٢، وتفسير القرآن للسمعاني ٤/ ١٥٢، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٧٠، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ٧٢٣، وروح المعاني ٢٠/ ٤١٦.

(٨) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٤/ ١٥١.

(٩) ينظر: زاد المسير ص ١٠٧٠، والتفسير الكبير ٢٥/ ٩، والتبيان للعكبري ٢/ ١٠٢٤، والبحر المحيط ٧/ ١٢٤، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٧/ ٣١٦.

(١٠) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٤١، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ١٦٤، وتفسير النسفي ٣/ ٣٥٣، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ٧٢٣، والدر المصون ٨/ ٦٩١.

(١١) الكشاف ٣/ ١٧٧.

(١٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٤١، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ١٦٤، والتفسير الكبير ٢٥/ ١٠، وتفسير النسفي ٣/ ٣٥٢، والدر المصون ٨/ ٦٩١.

قال النسفي: «ومن قال معناه: ويختار للعباد ما هو خير لهم وأصلح فهو مائل إلى الاعتزال»(١). وقال السمين: «لم يزل الناس يقولون: إن الوقف على ﴿يختار﴾ والابتداء بـ(ما) على أنها نافية هو مذهب أهل السنة... وأن كونها موصولة متصلة بـ﴿يختار﴾ غير موقوف عليه مذهب المعتزلة»(٢).

الثالث: أن (ما) مصدرية أي: يختار اختيارهم، والمصدر واقع موقع المفعول به، أي: مختارهم. ذكره بعضهم من غير نسبة(٣)، وأثر الاعتزال فيه أظهر من السابق.

الرابع: أن (ما) موصولة مفعول به لـ﴿يختار﴾، على أن ﴿كَانَ﴾ تامة، و﴿لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ جملة مستأنفة، والمعنى: إن اللّٰه يختار كل كائن، ومعناه تعديد النعم عليهم في اختيار اللّٰه لهم لو قبلوا، وهذا توجيه ابن عطية(٤).

الأثر العقدي:

ارتبطت هذه التوجيهات الإعرابية في جملتها بمسألة عقدية صريحة من خلال كلام المعربين وهي مسألة تقدير اللّٰه للأشياء بمطلق الاختيار له سبحانه وتعالى عند أهل السنة، ومسألة الصلاح والأصلح في باب العدل عند المعتزلة.

ولقد أجاد مكي في كشف الارتباط العقدي في التوجيهين الأول والثاني بما لا يحتاج معه إلى مزيد بيان، وذلك بقوله: «(ما) الثانية للنفي، لا موضع لها من الإعراب.

---

(١) تفسير النسفي ٣/ ٣٥٢.

(٢) الدر المصون ٨/ ٦٩١.

(٣) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١٠٢٤، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ٧٢٣، والدر المصون ٨/ ٦٩٠.

(٤) ينظر: المحرر الوجيز٤/ ٢٩٥، والدر المصون ٨/ ٦٩٠.

وقال بعض العلماء، الطبري وغيره[١]: هي في موضع نصب بـ(يختار)، وليس ما قاله بحسن في الإعراب، لأنه لا عائد يعود على (ما) في الكلام، وهو أيضا بعيد في المعنى وفي اعتقاد مذهب أهل السنة[٢]؛ لأن كونها للنفي يوجب عموم جميع الأشياء في الخير والشر أنها حدثت بقدر اللّه واختياره، وليس لمخلوق فيها اختيار غير اكتسابه بقدر من اللّه له.

وإذا كانت (ما) في موضع نصب بـ﴿يختار﴾ لم تعمّ جميع الأشياء أنها مختارة لله، إنما أوجبت أنه يختار ما كان لهم فيه الخيرة لا غير، وبقي ما ليس لهم فيه الخيرة، وهو الخير موقوفاً. وهذا مذهب القدرية والمعتزلة[٣].

فكون (ما) للنفي أولى في المعنى وأصح في التفسير، وأحسن في الاعتقاد، وأقوى في العربية، ألا ترى أنك لو جعلت (ما) في موضع نصب لكان ضميرها في (كان) اسمها، ولوجب نصب (الخيرة)، ولم يقرأ بذلك أحد»[٤].

وقال المنتجب الهمداني: «إذا كانت (ما) نافية دلت أن جميع الأشياء بقدر اللّه واختياره، وليس للعبد فيها شيء سوى كسبه بتقدير»[٥].

المناقشة[٦]:

لعلها اتّضحت من خلال النص السابق المسوغات المرجحة للتوجيه الأول توجيه أهل السنة على غيره بتلك الأوجه المعنوية والنحوية، ومنها:

---

(١) ستأتي وقفة مع رأي الطبري.

(٢) ذكر المحقق في الهامش أن هذه العبارة هي الواردة في الأصل، ومع ذلك لم يثبتها في النص.

(٣) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزل للقاضي عبد الجبار ص ١٦٧-١٨١.

(٤) مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٦٣-١٦٤.

(٥) الفريد في إعراب القرآن ٣/ ٧٢٣.

(٦) قصرت المناقشة على التوجيهين الأولين لشهرتهما في كتب الإعراب.

أولاً: أن إعراب (ما) اسما موصولاً في موضع نصب بـ(يختار) كما هو التوجيه الثاني ضعيف نحوياً ؛ لأن صلة الموصول حينئذ تخلو من الضمير الرابط لها بالموصول.

قال علي بن سليمان الأخفش الصغير: «هذا وقف التمام، ولا يجوز أن يكون (ما) في موضع نصب بـ(يختار) ؛ لأنها لو كانت في موضع نصب لم يعد عليها شيء»(١).

قال ابن الخباز: «ولا يجوز حذف العائد من الصلة، لأنه هو الذي ربطها بالموصول»(٢).

وما زعمه بعض المعربين كالزمخشري وغيره من تقدير هذا الضمير الرابط وأن «(أصل الكلام ما كان لهم فيه الخيرة، فحذف (فيه))»(٣)، فهذا ضعيف من وجه آخر «وهو أن هذا ليس من المواضع التي يجوز فيها حذف العائد، فإنه إنما يحذف مجروراً إذا جُرَّ بحرف جُرَّ الموصولُ بمثله مع اتحاد المعنى(٤)، نحو قوله تعالى ﴿يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٣٣]، ونظائره، ولا يجوز أن يقال: جاءني الذي مررت، ورأيت الذي رغبت، ونحو»(٥).

قال أبو البقاء العكبري: «فلو كان - العائد - متصلاً بالحرف لم يسغ حذفه ؛ لأن المتصل بالحرف، إذا حذف بقي الحرف وحده، ولا معنى للحرف في نفسه، وإن حذفت الحرف والضمير أجحفت بالكلام

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٤١.

(٢) توجيه اللمع، تأليف: أحمد بن الحسين بن الخباز ت(٦٣٩)، شرح كتاب اللمع، لأبي الفتح بن جني، تحقيق: د/ فايز زكي دياب، دار السلام - القاهرة، ط الأولى ١٤٢٣، ص ٤٩٨.

(٣) الكشاف ٣/ ١٧٧.

(٤) ينظر: المقتضب ٣/ ١٢٣، والمسائل العسكرية، تأليف: أبي علي الفارسي ت(٣٧٧هـ) تحقيق: د/ محمد الشاطر أحمد، مطبعة المدني - القاهرة ط الأولى ١٤٠٣ص ١٩١، وأمالي ابن الشجري ١/ ٨، وتوجيه اللمع ص ٤٩٩، وارتشاف الضرب ٢/ ١٠٢٠.

(٥) بدائع التفسير ٣/ ٣٥٤

لأنك حذفت شيئين، ولأن الحرف كجزء من الفعل»[١].

وقال ابن أبي الربيع: «فإن كان - العائد مخفوضاً فتنظر فإن اجتمع فيه ثلاثة شروط كنت بالخيار في الإظهار والحذف. والشروط الثلاثة:

أن يكون الخافض حرفاً. وأن يكون الحرف قد تقدم. وأن يكون متعلق الحرفين واحداً. ومثال ذلك: مررت بالذي مررت به... فإن نقص من هذه الشروط الثلاثة شرط واحد، فلا بد من إظهار حرف الجر»[٢].

ثانياً: أنه لو كان توجيه الآية على ما ذكر في التوجيه الثاني، لقرئت الآية بنصب ﴿ٱلْخِيَرَةُ﴾ على إضمار اسم كان عائدا على الموصول. والتقدير: ويختار ما كان هو لهم الخيرة، أي: الذي هو عين الخيرة لهم. وهذا لم يقرأ به أحد فدل على عدم احتماله في الآية.

ثالثاً: إجماع كثير من القراء على الوقف على قوله ﴿يختار﴾ وقطعه عما بعده، مما يؤكد استقلال (ما) وما بعدها عن أن تكون معمولة لهذا الفعل.

قال القشيري: «الصحيح الأول لإطباقهم على الوقف على قوله ﴿وَيَخْتَارُ﴾»[٣]. وهذا ما عبر عنه كثير من المعربين بأنه هنا من وقف التمام[٤]. «وهو الذي لا يتعلق بشيء مما بعده فيحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده»[٥].

---

(١) المتبع في شرح اللمع، تأليف أبي البقاء العكبري ت(٦١٦)، تحقيق: د/ عبد الحميد الزوي، جامعة قاريونس - بنغازي، ط الأولى ١٩٩٤، في ٢/ ٦٤٥.

(٢) البسيط في شرح جمل الزجاجي ١/ ٢٨٣،

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٧١.

(٤) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ١٥١، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٤١.

(٥) الإتقان في علوم القرآن، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت(٩١١)، دار المعرفة - بيروت بدون ط وتاريخ١/ ١١٠.

قال النحاس: «أكثر أصحاب التمام وأهل التفسير والقراء على أنه تمام»[١].

رابعاً: أن هذه الآية جاءت في الرد على اقتراح الكفار أن تكون لهم الخيرة في إرسال الرسل وانتقاء من يرونه مناسباً لها بكونه عظيماً فيهم مما ورد في قوله تعالى ﴿وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٣١]، فبين اللّه هنا تفرده بالاختيار ونفاه عنهم[٢]، ففي «هذه الآية بين فيها انفراده بالخلق والاختيار، وأنه سبحانه أعلم بمواقع اختياره»[٣].

خامساً: أن خاتمة الآية من قوله ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تنزيه نفسه عما اقتضاه شركهم من اقتراحهم واختيارهم مما يدل على أن ما قبله نفي لما زعموا.

بين الطبري والزمخشري:

جاء توجيه كل من أبي جعفر الطبري إمام مفسري أهل السنة والجماعة وتوجيه أبي القاسم الزمخشري إمام مفسري المعتزلة بصورة مخالفة لتوجيه مذهبيهما العقديين متسقة في ظاهرها مع توجيه المذهب المخالف.

ذلك أن الطبري يذهب إلى أن (ما) هنا «في موضع نصب، بوقوع (يختار) عليها، وأنها بمعنى (الذي)»[٤]. كما هو التوجيه الثاني المنسوب إلى المعتزلة، وينكر أن تكون نافية كما هو التوجيه الأول المنسوب إلى أهل السنة.

في حين أن الزمخشري قد ذكر لها وجهين: الأول أن تكون نافية

(١) القطع والائتناف ٢/ ٥١٤.
(٢) ينظر: زاد المسير ص ١٠٧٠، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٧٠.
(٣) بدائع التفسير ٣/ ٣٥٤.
(٤) تفسير الطبري ٢٠ / ١١٦

لا محل لها من الإعراب كما هو توجيه أهل السنة، والثاني أن تكون موصولة في موضع نصب.

ولقد توقفت عند هذين الموقفين المتعارضين مستشكلاً ما يأتي:

١ - مخالفة هذين الموقفين ما اشتهر من تصنيف كل توجيه إعرابي إلى منحى عقدي، وذلك بنسبة الأول لأهل السنة في كثير من المصادر والثاني إلى المعتزلة كما سبق.

٢ - موقف الطبري من التوجيه الأول وهو توجيه الآية على النفي حيث كان موقفاً متشدداً حين حكم عليه بأنه «قول لا يخفى فساده على ذي حجا»(١)، فكيف يصفه بذلك مع صدوره من أئمة زمانهم؟ بل كيف يحكم بفساده مع توافقه مع أصول مذهب أهل السنة؟.

٣ - في المقابل أجد أن ابن القيم يسلب القائل بالموصولية مقومات العلم بقوله: «وذهب من لا تحقيق عنده ولا تحصيل إلى أن (ما) في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ موصولة، وهي مفعولة(يختار) أي: ويختار الذي لهم الخيرة، وهذا باطل من وجوه...»(٢). فظاهره أن توجيه الطبري مندرج في هذا النقد.

ولقد كشف السمين عن هذه المفارقة بين هذين الموقفين معتبراً ذلك نقضاً لهذا التصنيف حسب التوجه العقدي.

قال السمين: «قلت: لم يزل الناس يقولون: إن الوقف على ﴿يختار﴾، والابتداء بـ(ما) على أنها نافية هو مذهب أهل السنة، ونقل ذلك عن جماعة كأبي جعفر وغيره، وأن كونها موصولة متصلة بـ(يختار) غير موقوف عليه مذهب المعتزلة. وهذا الزمخشري قد قرر كونها نافية، وحصّل غرضه في كلامه، وهو موافق لكلام أهل السنة ظاهراً، وإن كان

---

(١) تفسير الطبري ٢٠/ ١١٨.

(٢) بدائع التفسير ٣/ ٣٥٤.

لا يريده. وهذا الطبري من كبار أهل السنة منع أن تكون (ما) نافية»[١].

وبعد التدقيق في نصوص الرجلين وموازنتهما لاح لي - بعد توفيق اللَّه - ما يأتي:

١ - تحقق ما سبق وما سيأتي بيانه من أن المنهج في تصنيف التوجيه الإعرابي بحسب المذاهب العقدية لا يلزم أن يجمع أقطاب المذهب الواحد على هذا التوجيه، فقد يبدو لبعضهم معنى عقدي من خلال هذا التوجيه الإعرابي، في حين لا يبدو للآخر. وفي المقابل لا يمتنع أن يجتمع في التوجيه الواحد أقطاب مذهبين عقديين متقابلين، يوظفه كل منهم حسب معتقده مستفيدين من سعة العربية وتحمل التراكيب أكثر من معنى، وبالتالي فإن الاعتبار في هذا التصنيف إما الشهرة أو النص عليه من قبل أحد المعربين[٢].

٢ - أن الطبري وإن ذهب إلى كونها موصولة منصوبة على المفعولية إلا إنه يوجه الآية توجيهاً مبايناً لتوجيه المعتزلة من جهة اللفظ والمعنى، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: من جهة اللفظ فإن (ما) في توجيه الطبري تعود إلى عين وذات وقع عليها الاختيار دون غيرها، «فـ(ما) على هذا لمن يعقل وهي بمعنى (الذي)»[٣]، و﴿ٱلْخِيَرَةُ﴾ هنا اسم بمعنى الشيء المتخيَّر كقولهم محمد خيرة اللَّه من خلقه «وهو الشيء الذي يختار من البهائم والأنعام والرجال والنساء، يقال منه: أعطي الخِيْرة والخِيَرة، مثل الطِّيَرة والطِّيْرة، وليس من الاختيار»[٤].

---

(١) الدر المصون ٨/ ٦٩١.

(٢) ينظر: مقدمة البحث، وكذلك مقدمة الفصل الثاني (موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية) من الدراسة في هذا البحث.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٣/ ٢٧١.

(٤) تفسير الطبري ٢٠/ ١١٩.

وأما تأويل المعتزلة فـ(ما) تعود إلى معنى وحدث يقع فيه الخير للعباد. و﴿ٱلْخِيَرَةُ﴾ من التخيّر وهو مصدر.

ثانياً: من جهة المعنى فإن تأويل الطبري يقضي بأن اختيار أهل الهداية والصلاح بمحض تقدير من اللّه وعلم منه بمن هو أهل لذلك .

قال الطبري: «وربك يا محمد يخلق ما يشاء أن يخلقه، ويختار للهداية والإيمان والعمل الصالح من خلقه ما هو في سابق علمه أنه خيرتهم، نظير ما كان من هؤلاء المشركين لآلهتهم خيار أموالهم، فكذلك اختياري لنفسي واجتبائي لولايتي، واصطفائي لخدمتي وطاعتي خيار مملكتي وخلقي»(١).

وهذا معنى صحيح يتفق على مضمونه أهل السنة والجماعة.

وأما تأويل المعتزلة فهو يقضي بأن اللّه يجب عليه أن يقدر ويوجد ما هو أصلح للعباد بأن «يختار الذي لهم فيه الخيرة، أي يختار ما هو خير لهم وأصلح وهو أعلم من أنفسهم»(٢).

٣ - أن الزمخشري وإن ذهب في أحد الوجهين إلى كون (ما) نافية فإن توجيهه للمعنى حينئذ يختلف عن توجيه أهل السنة وذلك أن أهل السنة يرون أن معنى النفي هنا أي: «ليس هذا الاختيار إليهم، بل هو إلى الخالق وحده، فكما أنه المنفرد بالخلق فهو المنفرد بالاختيار منه، فليس لأحد أن يخلق، ولا يختار سواه، فإنه سبحانه أعلم بمواقع اختياره ومحال رضاه، وما يصلح للاختيار مما لا يصلح له، وغيره لا يشاركه في ذلك بوجه»(٣). فالنفي هنا عام في كل أنواع الاختيار بينما يقصره الزمخشري على أفعال اللّه دون

---

(١) تفسير الطبري ٢٠/ ١١٦.

(٢) الكشاف ٣/ ١٧٧.

(٣) بدائع التفسير ٣/ ٣٥٣.

أفعال العباد «والمعنى أن الخيرة للّه تعالى في أفعاله وهو أعلم بوجوه الحكمة فيها ليس لأحد من خلقه أن يختار عليه»(١).

قال السكوني: «قال فيه(٢) (والمعنى: إن الخيرة للّه تعالى في أفعاله) يعني الصالحة عنده كما قدمه أي دون أفعال عباده وهو اعتزال وشرك، وقد أبطلناه ثم قال وهو أعلم بوجوه الحكمة فيها يعني المصلحة على الوجوب وقد أبطلنا ذلك أيضاً»(٣).

لقد تبين من خلال هذا التتبع أن توجيه كلٍّ من الطبري والزمخشري سائر في فلك مذهبه العقدي، وأن كلَّ واحد منهما استطاع أن يوظف توجيهه الإعرابي في نصرة هذا المعتقد، وإن بدت عليه مخالفة إعرابه المشهور فيه.

ويمكن في ضوء ذلك أن يعاد التصنيف في توجيهات هذه الآية على النحو الآتي:

أولاً: أن تكون (ما) نافية لا محل لها من الإعراب قاطعة ما بعدها عما قبلها، ويتم الوقوف على قوله ﴿وَيَخْتَارُ﴾ ثم يستأنف، ولهذا حينئذ معنيان:

أ - نفي مطلق الاختيار عن العباد. وهذا توجيه الجمهور من أهل السنة.

ب - نفي اختيار مخصوص متعلق بأفعال الله. وهذا توجيه الزمخشري.

ثانياً: أن تكون (ما) موصولة معمولة لـ(يختار) على وصله بما بعده. ولهذا حينئذ معنيان:

أ - إخباره تعالى أنه يختار من عباده من هو أهل للإيمان والهداية ممن سبقت له السعادة. وهذا توجيه الطبري من أهل السنة.

---

(١) الكشاف ٣/ ١٧٧.

(٢) أي الزمخشري، وينظر: النص المنقول في الكشاف ٣/ ١٧٧.

(٣) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز ٣/ ٣٩٤.

ب - إخباره تعالى أنه «يختار للعباد ما هو خير لهم وأصلح وهو أعلم بمصالحهم من أنفسهم»(١). وهذا توجيه جمهور المعتزلة.

وبهذا يزول - بحمد اللَّه - الإشكال الوارد في موقف بعض العلماء كابن القيم وغيره ممن يقول بموصولية (ما) وأنهم يعنون بنقدهم ذلك من يحملها على المعنى الثاني، بدليل أن ابن القيم رأى أن حملها على الموصولية يؤدي إلى كون المعنى: «ويختار الأمر الذي كان الخيرة لهم»(٢). وهذا هو تأويل المعتزلة لا الطبري.

كما تبين أن غياب هذا التفريق لدى بعض المعربين جعلهم يضعون الطبري في إطار التوجيه المعتزلي، والزمخشري في إطار التوجيه السني(٣).

ومع أن البحث أثبت أن توجيه الطبري لم يخرج عن حوزة رأي أهل السنة إلا أنه يذهب في الوقت نفسه إلى أنه توجيهٌ اعتراه الضعف والتكلف في إعرابه ومعناه. على الرغم من أنه قد استدل على تركيبه بشاهد سقط الاستدلال به لوروده برواية مخالفة. كما أنه أسنده إلى أهل التأويل مع أنه لم يذكر إلا أثراً واحداً غير صريح عن ابن عباس.

وحجة الطبري في إنكاره أن تكون (ما) نافية في هذه الآية كونها تفيد نفي الشيء في الزمن الماضي فحسب، وعليه فيصير المعنى أن اللَّه نفى «أن تكون لهم الخيرة فيما مضى قبل نزول هذه الآية، فأما فيما يستقبلونه فلهم الخيرة، لأن قول القائل: ما كان لك هذا، لا شك إنما هو خبر عن أنه لم يكن له ذلك فيما مضى، وقد يجوز أن يكون له فيما يستقبل، وذلك من الكلام لا شك خلف؛ لأن ما لم يكن للخلق من ذلك قديماً، فليس ذلك لهم أبداً»(٤).

---

(١) الكشاف ٣/ ١٧٧.

(٢) بدائع الفوائد ٣/ ٣٥٤.

(٣) ينظر: كشف المشكل ٢/ ١٦٣، والدر المصون ٨/ ٦٩١.

(٤) تفسير الطبري ٢٠/ ١١٨.

ولم يذكر الطبري في حجته هذه نوع مدخول (ما) في انقطاع النفي، ومع ذلك فإنه يمكن القول إن النفي فيها له أحوال[(١)]:

الأولى: أن تدخل على جملة اسمية، وهي حينئذ قد تحمل على (ليس) فتعمل عملها وقد تهمل كما هو مذكور في باب الحروف المشبهات بليس، وتدل على نفي الحال حينئذ بالإجماع، واختلف فيما عداه والصحيح شمول النفي فيها لكل الأزمان[(٢)].

قال ابن مالك: «زعم قوم من النحويين أن (ليس وما) مخصوصان بنفي ما في الحال، والصحيح أنهما ينفيان ما في الحال وما في الماضي وما في الاستقبال»[(٣)].

الثانية: أن تدخل على الفعل المضارع، فلا شك في دلالتها على كل الأزمان، ومنه قوله تعالى ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة ٥/ ٦].

قال سيبويه عن هاتين الحالتين: «وأما (ما) فهي نفيٌ لقوله: هو يفعل إذا كان في حال الفعل، فتقول: ما يفعل. وتكون بمنزلة ليس في المعنى، تقول: عبد اللّه منطلقٌ، فتقول: ما عبد اللّه منطلقٌ أو منطلقاً، فتنفي بهذا اللفظ كما تقول: ليس عبد اللّه منطلقاً»[(٤)].

الثالثة: أن تدخل على الفعل الماضي، كما في موضع الشاهد من

---

(١) اجتهدت في هذا التفصيل، مع أن النحويين يذكرون دلالتها على نفي الحال بالإجماع، ودلالتها على نفي الماضي والاستقبال على الأرجح مطلقاً من غير ذكر لنوع مدخولها كما سيأتي من نص ابن مالك. وإذا كان كذلك علم أن حصر الطبري للنفي فيها على الماضي مخالف لإجماع النحويين كما هو مخالف للأرجح من أقوالهم.

(٢) ينظر: شرح الجزولية الكبير ٢/ ٧٧٢، وشرح التسهيل ١/ ٣٨٠، والمساعد على تسهيل الفوائد، تأليف: بهاء الدين ابن عقيل، تحقيق: د/ محمد كامل بركات، مركز البحث العلمي - مكة المكرمة، بدون ط ١٤٠٠، في ١/ ٢٨٥.

(٣) شرح التسهيل ١/ ٣٨٠.

(٤) الكتاب ٤/ ٢٢١.

هذه الآية، والذي يظهر أن الأصل فيها دلالتها على نفي الماضي، ولا تجرد من نفي الحال والاستقبال حسب القرائن والسياق ومراد المتكلم.

ويدل على ذلك ما يلي:

أ - أنها جاءت في القرآن مع الماضي شاملة لنفي الأحوال، كقوله تعالى ﴿مَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ﴾ [المسد ١١١/ ٢]. وقوله سبحانه ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمۡ وَأَنتَ فِيهِمۡۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمۡ وَهُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ﴾ [الأنفال ٨/ ٣٣]

ب - أنها قد أفادت شمول النفي في أغلب أحوالها فالأصل طرد ذلك فيها ما لم يمنع مانع من ذلك.

ج - أنها حملت على (ليس) في أخص أمورها وهو العمل وفيه تغيير حال الجملة بعدها، فلئن تحمل عليها في شمول النفي مع بقاء الجملة على تركيبها من باب أولى.

د - أن أحداً من النحويين لم ينص - حسب بحثي - على أن (ما) إذا دخلت على الماضي لم تنف غيره، بل إن القرطبي نقل عن المهدوي معترضاً على تحرز الطبري من النفي قوله: «ولا يلزم ذلك؛ لأن (ما) تنفي الحال والاستقبال كـ(ليس)، ولذلك عملت عملها، ولأن الآي كانت تنزل على النبي ﷺ على ما يسأل عنه، وعلى ما هم مصرون عليه من الأعمال وأن لم يكن ذلك في النص»[1].

وبهذا يتبين أن (ما) في هذه الآية نافية لاختيار العباد في كل الأزمان وتفرد الله تعالى بذلك بتقديره وحكمته. كما هو رأي الجمهور المستند إلى سلامة التركيب من التكلف أو التقدير كما أنه مستند إلى قوة المعنى وظهوره، وبالله التوفيق.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٧١.

المسألة الخامسة عشرة

١٥ - قال اللّه تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات ٣٧/ ٩٥-٩٦].

التوجيه الإعرابي:

احتدم النقاش طويلاً بين مثبتي القدر ونفاته في حقيقة (ما) من قوله تعالى ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ من خلال ربط وثيق بمسألة خلق أفعال العباد، فجاءت الأقوال فيها على النحو الآتي:

التوجيه الأول: أن ما مصدرية تؤول مع الفعل بعدها بمصدر منصوب بالعطف على الضمير كاف الخطاب في قوله ﴿خَلَقَكُمْ﴾، والتقدير: والله خلقكم وأعمالكم.

وهذا مذهب جمهور المعربين، فقد قال به أبو عبيد القاسم بن سلام(١)، وأبو بكر الباقلاني(٢) ومكي بن أبي طالب(٣)، والبيهقي(٤) والسهيلي(٥) وابن المنير(٦) والقرطبي(٧) والسيوطي(٨) ....

---

(١) ينظر: نتائج الفكر في النحو، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن السهيلي، تحقيق: د/ محمد بن إبراهيم البنا، منشورات جامعة قاريونس - بنغازي، بدون ط ١٣٩٨ص ١٩١.

(٢) ينظر: تمهيد الأوائل ص ٣٤٣.

(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٢٣٩.

(٤) ينظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي ص ١٦٠.

(٥) ينظر: نتائج الفكر ط البنا ص ١٨٩-١٩٢.

(٦) ينظر: الانتصاف حاشية الكشاف ٣/ ٣٠٥.

(٧) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٨٦.

(٨) ينظر: الأشباه والنظائر في النحو، تأليف جلال الدين السيوطي ت(٩١١)، تحقيق: د/ عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، في ٧/ ١٣٠- ١٣٩.

وغيرهم[(١)].

التوجيه الثاني: أن (ما) موصولة بمعنى (الذي) في موضع نصب بالعطف على الضمير المنصوب في ﴿خَلَقَكُمْ﴾. والفعل ﴿تَعْمَلُونَ﴾ متعد إلى مفعول به محذوف للعلم به وجملة (تعملون)، لا محل لها صلة الموصول، والعائد محذوف.

والمعنى: والله خلقكم وخلق الذي تعملونه من الأصنام.

وقد قال به عبد الجبار[(٢)] والشريف المرتضى[(٣)] والطوسي[(٤)] والزمخشري[(٥)] والطبرسي[(٦)] وابن تيمية[(٧)] وأبو حيان[(٨)] وابن القيم[(٩)] وابن أبي العز الحنفي[(١٠)].

التوجيه الثالث: أن (ما) استفهامية مبنية على السكون في موضع نصب بالفعل بعدها﴿تَعْمَلُونَ﴾ على التحقير لعملهم والتصغير له. والجملة إنشائية منفصلة عما قبلها[(١١)].

التوجيه الرابع: أن (ما) نافية لا محل لها من الإعراب. والمعنى: وأنتم لا تعملون شيئاً وقت خلقكم ولا قبله، ولا تقدرون على شيء[(١٢)].

---

(١) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٣٠٦، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال ٣/ ٤٢٨، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ١٣٧، وتفسير النسفي ٤/ ٣٩.
(٢) ينظر: تنزيه القرآن ص ٣٥٤، ومتشابه القرآن ص٥٨٠-٥٨٧.
(٣) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٢٣٦.
(٤) ينظر: التبيان في تفسير القرآن ٨/ ٥١٣.
(٥) ينظر: الكشاف ٣/ ٣٠٤.
(٦) ينظر: مجمع البيان ٢٣/ ٧٠.
(٧) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٦-١٧، ٧٩، ١٢١، ومنهاج السنة ٣/ ٢٥٩، ٣٣٦.
(٨) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٣٥٢.
(٩) ينظر: بدائع التفسير ٤/ ١٨-٢٧، وشفاء العليل ١/ ٢٠٦، ٣٣٣.
(١٠) ينظر: شرح الطحاوية ص٤٤٢.
(١١) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٢٤٠، والبيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٣٠٦، والمحرر الوجيز ٤/ ٤٧٩، والجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٨٦، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ١٣٦.
(١٢) المصادر السابقة.

الأثر العقدي:

لم يكن النقاش حول هذه الآية مقصورا على كتب إعراب القرآن وتفسيره بل كان حضوره بارزاً في كتب العقائد وعلم الكلام، فقلّ أن يخلو كتاب منها من عرضٍ لهذه التوجيهات الإعرابية في باب خلق أفعال العباد(١).

ويجزم كثير من هذه المصادر الإعرابية والاعتقادية المتقدم منها والمتأخر بتصنيف التوجيهين الأولين تصنيفاً عقدياً، على أن الأول منهما القاضي بمصدرية (ما) ومعناها: والله خلقكم وعملكم هو توجيه أهل السنة.

وأما الثاني منهما القاضي بموصولية (ما) ومعناها: والله خلقكم وخلق الذي تعملونه من الأصنام. هو توجيه المعتزلة(٢)

ويكشف كثير منها عن الأثر العقدي خلف هذين التوجيهين بما عبر عنه السهيلي بقوله: «لا يصح في تأويل قوله ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ إلا قول أهل السنة: إن المعنى: والله خلقكم وأعمالكم. ولا يصح قول المعتزلة من جهة المنقول ولا من جهة المعقول؛ لأنهم زعموا أن (ما) واقعة على الأصنام والحجارة التي كانوا ينحتونها، وقالوا: تقدير الكلام: خلقكم والأصنام التي تعملون؛ إنكاراً منهم أن تكون أعمالنا مخلوقة للّه سبحانه»(٣).

(١) تنظر أقوال المذاهب في أفعال العباد في المسائل رقم ٤، ٩، ١٣ من هذا البحث.

(٢) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٢٣٩، ونتائج الفكر ط البنا ص ١٨٩، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز ٣/ ٤٢٨، و الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٨٦، والانتصاف لابن المنير حاشية على الكشاف ٣/ ٣٠٥، وتفسير النسفي ٤/ ٣٩، والأشباه والنظائر في النحو، ٧/ ١٣٠، و أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، السعيد، ص ٧٢. وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص٥١١، ٦٣٦.

(٣) نتائج الفكر ط البنا ص ١٨٩.

والحقيقة أن هذا التصنيف - وإن كثر قائلوه - **غير صحيح**؛ ذلك أن التوجيه الأول لم يك توجيهاً جامعاً للمنتسبين إلى السنة من مثبتي القدر، ذلك إن جمعاً من أهل السنة المحضة[١] أتباع السلف قد قالوا بالتوجيه الثاني المنسوب إلى المعتزلة، بل إنهم ضعفوا التوجيه الأول المنسوب إلى أهل السنة، ومن أولئك ابن قتيبة[٢] والطبري[٣] والسمعاني[٤] وابن تيمية[٥] وابن القيم[٦] وابن أبي العز الحنفي[٧] وابن المرتضى اليماني[٨].

قال ابن تيمية: «فإنه في أصح القولين (ما) بمعنى (الذي)، والمراد به ما تنحتونه من الأصنام كما قال تعالى ﴿...أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۞ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، أي والله خلقكم وخلق الأصنام التي تنحتونها»[٩]. وقال أيضا: «فـ(ما) بمعنى (الذي) ومن جعلها مصدرية فقد غلط»[١٠].

وقال أيضاً: «فإن ما ههنا بمعنى: الذي، والمراد خلق ما تعملونه من الأصنام، وإذا كان خالقاً للمعمول وفيه أثر الفعل، دل على أنه خالق لأفعال العباد. وأما قول من قال: إن (ما) مصدرية فضعيفٌ جداً»[١١].

وقال ابن القيم: «وبان أن ابن قتيبة في تفسير الآية قد وفق للسداد

(١) كذا عبر ابن تيمية في تمييزه أتباع السلف عن غيرهم في مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٣٧.
(٢) ينظر: نتائج الفكر للسهيلي ص ١٩١، نقلاً عن إصلاح الغلط. وينظر: بدائع التفسير لابن القيم ٤/ ٢٥، وإيثار الحق ص ٣٤٩.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٣/ ٨٩.
(٤) ينظر: تفسير القرآن ٤/ ٤٠٥.
(٥) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٧٩، ١٢١، ومنهاج السنة ٣/ ٢٥٩، ٣٣٦.
(٦) ينظر: بدائع التفسير ٤/ ١٨-٢٧، وشفاء العليل ١/ ٣٣٣.
(٧) ينظر: شرح الطحاوية ص٤٤٢.
(٨) ينظر: إيثار الحق ص ٣٤٩.
(٩) مجموع الفتاوى ٨/ ١٢١.
(١٠) مجموع الفتاوى ٨/ ٧٩.
(١١) مجموع الفتاوى ٨/ ١٧.

كما وفق لموافقة أهل السنة في خلق أفعال العباد»[١].

وخلاصة الأمر في هذا التصنيف ما يأتي:

أولاً: أن القول بأن (ما) موصولة في هذه الآية هو قول جمهور أهل السنة من أتباع السلف. وهو إجماع المعتزلة.

ثانياً: أن القول بأن (ما) مصدرية في هذه الآية هو قول لبعض أهل السنة[٢] وجمهور الأشاعرة.

وقد صرح بعضهم بنسبته إلى الأشاعرة كما فعل السمين الحلبي بقوله: «وجعلها الأشعرية دليلاً على خلق أفعال العباد للّٰه تعالى»[٣].

ونسبه الرازي إلى جمهور الأصحاب[٤]، وكذلك الشهاب الخفاجي[٥]. كما أنه هو توجيه الماتريدية[٦].

ثالثاً: أن أتباع السلف من أهل السنة وإن رجحوا التوجيه الثاني القائل بموصولية (ما) إلا أنهم يباينون المعتزلة نفاة القدر في ذلك من وجهين:

أ - أنهم يذهبون إلى ذلك على سبيل الترجيح اللفظي؛ لأنه الأنسب بسياق الآيات ومرادها، فالأمر مبعثه اللفظ والسياق، بخلاف المعتزلة الذين ينطلقون بدافع عقدي ملزم إلى هذا التوجيه.

قال ابن عطية: «والمعتزلة مضطرة إلى الزوال عن أن تجعل (ما) مصدرية»[٧].

---

(١) بدائع الفوائد ١/ ٢٣٠، وبدائع التفسير ٤/ ٢٥.

(٢) كما سبق عند أبي عبيد ومكي، وأجاز ابن كثير في تفسيره (٤/ ١٥) والشيخ محمد بن عثيمين (شرح الواسطية ٢/ ٢١٠) الوجهين وأنهما يدلان على خلق أفعال العباد.

(٣) الدر المصون ٩/ ٣٢١.

(٤) ينظر: التفسير الكبير ٢٦/ ١٣٠.

(٥) ينظر: حاشية الشهاب ٨/ ٩٠.

(٦) ينظر: تفسير النسفي ٤/ ٣٩.

(٧) المحرر الوجيز ٤/ ٤٧٩.

ب - أن المعتزلة يلجأون إلى هذا التوجيه بقصد نفي خلق اللَّه لأفعال العباد، وأنهم يخلقون أفعالهم.

بينما يرى أتباع السلف أن (ما) وإن وجهت على الموصولية فالآية فيها إثبات القدر وأن اللَّه خالق أفعال العباد، فقطعوا على المعتزلة طريق الاعتزال في هذه الآية.

قال المنتجب الهمداني: «وبهذا التأويل يصح أن تكون موصلة لا على أن تكون تعم جميع الأشياء كما ذهبت إليه المعتزلة الضُّلّال»(١).

وقال ابن القيم: «والصواب أنها موصولة وأنها لا تدل على صحة مذهب القدرية، بل هي حجة عليهم مع كونها موصولة»(٢).

ثم يبين وجه ذلك بقوله: «ووجه الاستدلال بها على هذا التقدير أن اللَّه سبحانه أخبر أنه خالقهم وخالق الأصنام التي عملوها، وهي إنما صارت أصناماً بأعمالهم، فلا يقع عليها ذلك الاسم إلا بعد عملهم فإذا كان سبحانه هو الخالق اقتضى صحة هذا الإطلاق أن يكون خالقها بجملتها أعني مادتها وصورتها، فإذا كانت صورتها مخلوقة للَّه كما أن مادتها كذلك لزم أن يكون خالقاً لنفس عملهم الذي حصلت به الصورة لأنه متولد عن نفس حركاتهم. فإذا كان اللَّه خالقها، كانت أعمالهم التي تولد عنها ما هو مخلوقة للَّه مخلوقاً له، وهذا أحسن استلالا وألطف من جعل (ما) مصدرية»(٣).

المناقشة:

تجري المناقشة في هذه المسألة التي تعد «مسألة كبرى قطعية من مهمات مسائل الاعتقاد التي أوقعت الفرقة بين المسلمين»(٤) حول نوع (ما) وهل هي مصدرية أوموصولية ؟.

---

(١) الفريد في إعراب القرآن ٤/ ١٣٧.

(٢) ينظر: بدائع التفسير ٤/ ٢٢.

(٣) بدائع التفسير ٤/ ٢٥.

(٤) إيثار الحق ص ٣٥٥.

وهي مسألة يجري فيها الخلاف كثيراً ؛ ذلك «أن (ما) المصدرية والموصولة يتعاقبان غالباً، ويصلح أحدهما في الموضع الذي يصلح فيه الآخر، وربما احتملهما كلامٌ واحد، ولا يُميَّز بينهما فيه إلا بنظر وتأمل»[١].

على أن قدراً كبيراً من هذه المناقشات كان يجري حول جوانب متعددة بعيدة عن النحو والإعراب من مسائل دلالية أو كلامية[٢] يتجاوزها البحث للوصول إلى أهم ما يندرج ضمن حدوده مستعرضاً أهم أدلة الفريقين في ذلك مما يتجه دليلاً من النص نفسه. ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: أدلة القائلين بمصدرية (ما): من ذلك ما يأتي:

١ - أن التقريع وجه لهم لعبادتهم شيء غير اللّٰه وهم إنما عبدوا الأصنام باعتبار أشكالها وصورها التي هي أثر عملهم لا باعتبار كونها حجارة ليست مصورة، فهم في الحقيقة إنما عبدوا عملهم وصلحت الحجة عليهم بكون المعبود كسب العابد وعمله فظهر أن الحجة تقوم عليهم على تقديرها مصدرية.

٢ - أن تأويلها موصولة مفتقر إلى حذف مضاف في موضع إلباس يكون تقديره: والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته بخلاف حملها على المصدرية فلا يحتاج إلى حذف ألبتة.

٣ - يرى السهيلي أن (ما) إذا كانت موصولة بفعل لفظه: عمل أو صنع أو فعل، وذلك الفعل مضاف إلى فاعل غير اللّٰه سبحانه وتعالى وجب كونها مصدرية ؛ لأن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام وإنما تتعلق بالتأليف والتركيب وهي نفس العمل الذي يرجع إلى الأحداث دون الجواهر وهذا إجماع[٣].

---

(١) بدائع الفوائد ١/ ٢١٨.

(٢) تنظر نماذج لهذه المناقشات في متشابه القرآن ٥٨٠-٥٨٧، وبدائع الفوائد ١/ ٢١٦-٢٣٢، وإيثار الحق على الخلق ٣٤٩-٣٥٦، والأشباه والنظائر للسيوطي ٧/ ١٣٠-١٣٩.

(٣) ينظر: نتائج الفكر ص ١٨٩.

ثانياً: أدلة القائلين بموصولية (ما): من ذلك ما يلي:

١ - أن سياق الآية في معرض إنكاره عليهم عبادة من لا يستحق العبادة، فلا بد أن يبين فيه معنى ينافي كونه معبوداً، فبين هذا المعنى بكونه مخلوقاً له، ومن كان مخلوقاً من بعض مخلوقاته فإنه لا ينبغي أن يعبد ولا تليق له العبادة. وكيف يعبد المخلوقُ المخلوقَ على أن العابد هو الذي عمل صورة المعبود وشكله، ولولاه لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها.

٢ - أن قوله ﴿مَا تَعۡمَلُونَ﴾ ترجمة وتفسير لقوله ﴿مَا تَنۡحِتُونَ﴾، تلك الجملة التي قطع بأن (ما) فيها موصولة، أي: أتبعدون الذي تنحتون، فلا يعدل بـ(ما) الثانية عن أختها ويخالف بين المرادين بهما بكون الأولى للأعيان التي هي الأصنام والثانية للمعاني التي هي الأعمال وفي ذلك تفكيك للنظم وتبتيرٌ له، بل يجب أن تلحق بها إبقاء لدلالة الظاهر وحفاظاً على نظم القرآن وبيانه.

٣ - أن هذه المحاورة مع غيرها من محاورات إبراهيم عليه السلام مع قومه تدل على أنهم كانوا عباد أصنام وأن المجادلة تجري معهم حول عبادتها، ولم يحك اللّه عنهم الكلام في خلق الأفعال وأنهم أضافوها إلى العبيد، فوجب أن تكون دلالة هذه الآية متسقة مع صدر الآيات وعجزها بل جميعها، ولا يقال بذكر ما لا يتعلق به من خلالها.

وبهذا يترجح بقوة توجيه (ما) على الموصولية كما هو مذهب الجمهور من أتباع السلف ومذهب المعتزلة؛ لكونه ظاهر النظم القرآني والمتفق مع مضمون آيات أخرى؛ «لأن اللّه تعالى نص على هذا المعنى في غير هذه الآية والقرآن يفسر بعضه بعضاً وذلك في قوله تعالى ﴿وَٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخۡلُقُونَ شَيۡـًٔا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ وَلَا يَمۡلِكُونَ لِأَنفُسِهِمۡ ضَرًّا وَلَا نَفۡعًا وَلَا يَمۡلِكُونَ مَوۡتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان ٢٥/٣]، وقوله

﴿وَٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَا يَخۡلُقُونَ شَيۡـٔٗا وَهُمۡ يُخۡلَقُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٢٠]

وأما ما ذكره السهيلي من حجج في تعين المصدرية فقد تتبعها ابن القيم بالتضعيف بما يطول ذكره(١).

وأتباع السلف وإن اتفقوا مع أصحاب التوجيه الأول في قصدهم إثبات خلق أفعال العباد للَّه وتقديره لها إلا أنهم يختلفون معهم في انتزاع ذلك من هذه الآية بتوجيهها على المصدرية، ويرون أن ذلك نوع من التكلف والتعسف بحمل اللفظ ما لا يحتمل مع أن ثمة مندوحة لهم عنه، إذ هو ثابت مع حملها على الظاهر والمحافظة على تناسق النظم بكونها موصولة. وقد جاء من الأدلة المتواترة في ذلك ما لا يحتاج معه إلى التكلف في استنباطه من هذه الآية.

قال ابن قتيبة في معرض رده على أبي عبيد في ذهابه إلى مصدرية (ما): «وقد أغنانا اللَّه بما في القرآن من الآي البينة المكشوفة الممتنعة على حيل المعتزلة عن أن يحتج عليهم بما يجدون به السبيل إلى الاستهزاء والطعن»(٢).

وقال ابن القيم تعقيباً على مناقشة السهيلي: «ولقد بالغ في ردّ ما لا تحتمل الآية سواه، أو ما هو أولى بحملها وأليق بها، ونحن وكل محقّ مساعدوه على أن اللَّه خالق العباد وأعمالهم، وأن كل حركة في الكون فالله خالقها، وعلى صحة هذا المذهب أكثر من ألف دليل من القرآن الكريم والسنة، والمعقول والفطر ولكن لا ينبغي أن تحمل الآية على غير معناها اللائق بها حرصاً على جعلها عليهم حجة. ففي سائر الأدلة غنية عن ذلك على أنها حجة عليهم من وجه آخر مع كون (ما) بمعنى الذي»(٣).

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد ١/ ٢١٦-٢٣٢.

(٢) نتائج الفكر ص ١٩٢ حاشية رقم ١ نقلاً عن كتاب إصلاح الغلط ورقة ٥٠.

(٣) بدائع الفوائد ١/ ٢٢٥.

ولقد أدرك هذا الضعف والتكلف في التوجيه الأول مع المصدرية بعض الأشاعرة أنفسهم مقررين أن حملها على الموصولية أولى وأنها لا تصلح دليلاً على مسألة خلق الأفعال.

قال الرازي عن أدلة الفريق الثاني: «واعلم أن هذه السؤالات قوية وفي دلائلنا كثرة فالأولى ترك الاستدلال بهذه الآية»[1].

وقال الشهاب الخفاجي: «والإنصاف أن استدلال الأصحاب بهذه الآية لا يتم»[2].

والحقيقة أن هؤلاء وإن بدا لهم أن يستدركوا الضعف الذي نجم عن توجيه أصحابهم إلا أنهم هم الآخرون قد جنحوا إلى ضعف آخر بسلبهم الآية دلالتها على خلق أفعال العباد.

وبهذا يتضح أن أتباع السلف استطاعوا أن يجعلوا الآية دليلاً على المذهب الحق في مسألة خلق أفعال العباد من خلال توجيهها التوجيه الإعرابي الأقوى والأظهر. فهداهم اللّٰه لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.



---

(١) التفسير الكبير ٢٦/ ١٣١.

(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٩٠.

المسألة السادسة عشرة

١٦ - قال تعالى: ﴿وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۞ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك ٦٧/ ١٣-١٤].

التوجيه الإعرابي:

يُسوِّغ تركيب الآية في ظاهره أن يعرب الاسم الموصول (من) من قوله ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ بأحد إعرابين:

الأول: أن يعرب في محل رفع فاعل لـ(يعلم)، والمفعول به محذوف تقديره: خلقه، أي: ألا يعلم الخالق خلقه.

الثاني: أن يعرب في محل نصب مفعول به لـ(يعلم)، والفاعل ضمير مستتر يعود إلى الله ﷻ، أي: ألا يعلم الله مخلوقه.

كون هذين الوجهين سائغين إعرابياً جعل جمهور المعربين على اختلاف توجهاتهم العقدية يذكرونهما احتمالاً جائزاً في الآية دون التعرض إلى تضعيف نحوي أو تصنيف عقدي لأيٍّ منهما(١).

وقد ظهر التضعيف النحوي والتصنيف العقدي في توجيه الآية عند بعض النحويين والمفسرين كأبي جعفر النحاس ومكي بن أبي طالب وأبي القاسم الأصبهاني (قوام السنة) وعبد الله بن أحمد النسفي، حيث إنهم

(١) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٦/ ١١، وتفسير البغوي ٤/ ٣٧١، والكشاف ٤/ ١٢٣، والمحررالوجيز ٥/ ٣٤٠، ومجمع البيان للطبرسي ٢٩/ ١٣، والتفسير الكبير للرازي٣٠/ ٦٠، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٣٢، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ٤٩٩، والبحر المحيط ٨/ ٢٩٥، والصواعق المرسلة لابن القيم ٢/ ٤٩٢، وشفاء العليل له ١/ ٢٠٨، وبدائع التفسير ٤/ ٤٩٣، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/ ٣٩٨، وفتح القدير ٢/ ١٠٥٣، وروح المعاني ٢٩/ ٢٣، وأضواء البيان ٥/ ٤٢٢.

نسبوا التوجيه الثاني القاضي بإعراب اسم الموصول مفعولاً به إلى المعتزلة توصلاً إلى نفي خلق أفعال العباد ومسألة إثبات صفة العلم.

قال أبو جعفر النحاس: «ربما توهم الضعيف في العربية أن (من) في موضع نصب. ولو كان موضعها نصباً لكان: ألا يعلم ما خلق؛ لأنه راجع إلى (بذات الصدور) وإنما التقدير: ألا يعلم من خلقها سرَّها وعلانيتها»[١].

وقال مكي: «وقد قال بعض أهل الزيغ: إن (من) في موضع نصب اسم للمسرِّين والجاهرين، ليخرج الكلام عن عمومه، ويدفع عموم الخلق عن اللّه، جل ذكره، ولو كان كما زعم لقال: ألا يعلم ما خلق؛ لأنه إنما تقدم ذكر ما تكنّ الصدور»[٢].

وقال النسفي: «وفيه إثبات خلق الأقوال فيكون دليلاً على خلق أفعال العباد، وقال أبو بكر الأصم[٣] وجعفر بن حرب[٤] (من) مفعول والفاعل مضمرٌ وهو اللّه تعالى فاحتالا بهذا لنفي خلق الأفعال»[٥].

---

(١) إعراب القرآن ٤/ ٤٧٠.

(٢) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٩٢، وينظر: إعراب القرآن للأصبهاني (قوام السنة) ص ٤٥٥.

(٣) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم صنف في الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، ناظر أبا الهذيل، وأخذ عنه أبو علي الجبائي، ترجمته في: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٦٧، والمنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة) لابن المرتضى ص ٣٢.

(٤) جعفر بن حرب الهمذاني، من أئمة المعتزلة ومن ملازمي أحمد بن أبي دؤاد، أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف، ت (٢٣٦). ترجمته في: مقالات الاسلاميين (باب ذكر المعتزلة) لأبي القاسم البلخي- ضمن كتاب فضل الاعتزال تحيق: فؤاد سيد ص ٧٤. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومبيانتهم لسائر المخالفين، تأليف: القاضي عبد الجبار بن أحمد ت (٤١٥)، مطبوع ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيّد، الدار التونسية - تونس، ط الثانية ١٤٠٦، ص ٢٨١-٢٨٣، والأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، ط الحادية عشرة ١٩٩٥، في ٢/ ١٢٣.

(٥) تفسير النسفي ٤/ ٤٠٤.

ويفهم من نصوص هؤلاء أنه يجب إعراب (من) فاعلاً، مفعوله محذوف، وأن إعرابه مفعولاً به غير جائز؛ لضعفه النحوي وامتناعه العقدي.

الأثر العقدي:

على الرغم من أن الجمهور جوزوا الوجهين إعرابياً إلا أن ذلك لا يعني أن مناقشتهم خلت من التعرض للأثر العقدي الذي حدا بالفريق الثاني إلى تصنيف هذين التوجيهين فنسبوا أولهما إلى مثبتي القدر وثانيهما إلى نفاته.

ويظهر أن هذه المناقشات جرت حول دلالة الآية على مسألتين من مسائل القدر، وهما:

الأولى: مسألة خلق أفعال العباد.

الثانية: مسألة صفة العلم لله.

فيرى مثبتو القدر من أهل السنة ومن وافقهم في خلق أفعال العباد أن «الآية دالة على خلق ما في الصدور، كما هي دالة على علمه سبحانه به، وأيضاً: فإنه - سبحانه - خَلْقُه لما في الصدور دليلٌ على علمه بها»(١).

ويكشف ابن القيم وجه دلالة التوجيهين الإعرابيين على هاتين المسألتين بقوله: «وقد اختلف في إعراب ﴿مَنْ خَلَقَ﴾ هل هو الرفع أو النصب؟ فإن كان مرفوعاً فهو استدلال على علمه بذلك بخلقه له، والتقدير: أنه يعلم ما تضمنته الصدور، وكيف لا يعلم الخالق ما خلقه، وهذا الاستدلال في غاية الظهور والصحة، فإن الخلق يستلزم حياة الخالق وقدرته وعلمه ومشيئته، وإن كان منصوباً فالمعنى: ألا يعلم مخلوقه، وذكر لفظة (من) تغليباً ليتناول العلم العاقل وصفاته»(٢).

---

(١) شفاء العليل لابن القيم ١/ ٢٠٨.

(٢) شفاء العليل ١/ ٢٠٨، وبدائع التفسير ٤/ ٤٩٤.

فالآية دلت عن طريق الملازمة بين الخلق والعلم «على أن العبد لا يخلق أفعاله بأنه لا يعلمها وهو استدلال بنفي اللازم الذي هو العلم على نفي الملزوم الذي هو الخلق وبهذه الملازمة دلت الآية، فإن اللّه تعالى أرشد إلى الاستدلال على ثبوت العلم له ﷻ بثبوت الخلق وهو استدلال بوجود اللازم»(١).

في حين أن نفاة القدر من المعتزلة والإمامية يرون أن الآية لا تدل على ذلك، بل كونها دالة على «أنه يخلق ما يسره الإنسان من الإرادة والعزم وسائر ما يكتسبه فالظاهر لا يدل عليه»(٢).

وذلك لأنهم يحملونها على تقديرات متعددة مخلوقة للّه اتفاقاً، فهم يرون أنه «لا يجوز أن يكون المراد ألا يعلم من خلق أفعال القلوب... ولا يدل على أن الواحد منا لا يخلق أفعاله من حيث إنه لا يعلم الضمائر»(٣).

وبهذا يتضح أن افتراق هذه التوجهات العقدية إنما كان في التقدير المكمِّل لمعنى الآية وذلك كما يأتي:

أ - تقدير المفعول به في التوجيه الأول على إعراب (من) فاعلاً.

ب - تقدير الشيء الذي أبهم بالتعبير عنه بـ(من) في التوجيه الثاني على إعرابها مفعولاً به.

فأهل السنة يرجعون الأمرين إلى «ما يشتمل عليه الصدر من الاعتقادات والإرادات والحب والبغض «والسر والجهر وكل ما تحمله كلمة (ذات الصدور) التي تعني: «صاحبة الصدور، فإنها لما كانت فيها قائمة بها نسبت إليها نسبة الصحبة والملازمة»(٤).

---

(١) الانتصاف لابن المنير حاشية على الكشاف ٤/ ١٢٣.

(٢) متشابه القرآن ص ٦٦٢.

(٣) التبيان للطوسي ١٠/ ٦٤.

(٤) بدائع الفوائد ٤/ ٤٩٤.

فيكون التقدير على الوجه الأول: ألا يعلم ذلك من الأقوال والأعمال جهرها وسرها الذي خلقها.

أما على الوجه الثاني فالتقدير: ألا يعلم اللَّه ما خلقه من الأقوال والأعمال.

وعلى كلا التقديرين فإن الآية تدل على «أن ما يُسرّ الخلق من قولهم، وما يجهرون به، كل من خلق الله»(١).

أما المعتزلة فيختلف عندهم التقدير بين مفعول (يعلم) ومفعول (خلق)، فالأول مفعوله ما سبق من السر والجهر، أما الثاني فمفعوله يحتمل أن يكون إما الصدر أو الأشياء أو العبد أي «من خلق الصدور يعلم ما في الصدور ويجوز أن يكون المراد ألا يعلم من خلق الأشياء ما في الصدور، وقيل تقديره ألا يعلم سر العبد من خلقه يعني من خلق العبد، ويجوز أن يكون المراد: ألا يعلم سر من خلق، وحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه»(٢).

فكل هذه المقدرات مجمع على أنها مخلوقة لله ؛ لأنها من أفعاله ﷻ وليست من فعل العبد. وعليه فليس في الآية دلالة على خلق فعل العبد.

قال ابن القيم: «وهذا التقرير مما يصعب على القدرية فهمه، فإنه لم يخلق عندهم ما في الصدور فلم يكن في الآية على أصولهم دليل على علمه بها ولهذا طرد غلاة القوم ذلك ونفوا علمه فأكفرهم السلف قاطبة»(٣).

---

(١) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٩٢.

(٢) التبيان للطوسي ١٠/ ٦٤. ويتظر متشابه القرآن لعبد الجبار ص ٦٦٢، والكشاف ٤/ ١٢٣، ومجمع البيان للطبرسي ٢٩/ ١٣.

(٣) الصواعق المرسلة ٢/ ٤٩٢، وبدائع التفسير ٤/ ٤٩٣.

المناقشة:

يقف البحث في هذه المناقشة عند مسألتين:

الأولى: مسألة تصنيف هذين التوجيهين:

لقد ظهر من خلال الفقرة السابقة أن كل اتجاه عقدي استطاع أن يوجه الآية وفق منطلقاته المذهبية في كلا الاحتمالين الإعرابيين، وذلك من خلال التقديرات الزائدة عن ظاهر تركيب الجملة وعناصرها الأساسية، مع التقارب في ما بينها في الكشف عن العلاقة بين هذه العناصر من خلال التوجيه الإعرابي. فمنطلق التباين بينها في التقدير لا التركيب.

كما ظهر أن تصنيف التوجيه الثاني بكونه خاصاً بالمعتزلة متفقاً مع أصولها غيرُ صحيح، وأنه وإن قال به بعض المعتزلة فليس صحيحاً أنه لا يؤدي من المعاني إلا ما يتوافق مع هذه الأصول المعتزلية. ويدل على هذا الأمر ما يلي:

١ - أن إمام مفسري أهل السنة أبا جعفر الطبري قد اقتصر على التوجيه الثاني المذكور دون أن يتطرق للتوجيه الأول.

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره ﴿أَلَا يَعۡلَمُ﴾ الرب جل ثناؤه ﴿مَنۡ خَلَقَ﴾ من خلقه؟ يقول: كيف يخفى عليه الذي خلق ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ﴾ بعباده ﴿ٱلۡخَبِيرُ﴾ بهم وبأعمالهم»[1].

٢ - أن بعض المعربين من أهل السنة ومن وافقهم قد جعله راجحاً[2].

٣ - أن جمعاً من معربي أهل السنة والمعتزلة قد قالوا بجواز الأمرين معاً كما سبق[3].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٢٩/ ١٠.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٢٩٥، وأضواء البيان ٥/ ٤٢٣، والمسائل الاعتزالية في الكشاف ٢/ ١٠٢٧.

(٣) تنظر المصادر السابقة في عرض التوجيه الإعرابي في أول هذه المسألة.

قال السمين معقباً على كلام مكي: «ولا أدري كيف يلزم ما قاله مكي بالإعراب الذي ذكره والمعنى الذي أبداه؟ وقد قال بهذا القول أعني الإعراب الثاني جماعة من المحققين ولم يبالوا بما ذكره لعدم إفهام الآية إياه»[١]. والأولى - في نظري - أن يقال: لعدم لزوم ما ذكره في الآية.

٤ - أن بعض معربي المعتزلة قد اقتصر على التوجيه الأول ولم يذكر الثاني قط[٢].

فهل يمكن أن يكون هذا اللازم العقدي الذي ذكره مكي والنسفي قد خفي على هؤلاء جميعاً فركبوا ما يتعارض مع مسلماتهم العقدية؟ أم لا يعدو أن يكون الأمر نظرة جزئية إلى جانب من جوانب مؤدى هذا التوجيه عند أولئك المعربين الذين أشاروا إلى هذا التصنيف؟. وهذا هو الصحيح.

المسألة الثانية: مسألة الترجيح النحوي بين هذين التوجيهين:

بعد أن ظهر أن هذين التوجيهين سائغان - على الأرجح - عند أهل السنة والمعتزلة، فهل ثمة مرجحات لأحدهما على الآخر في التركيب أو التقدير؟.

يذكر بعض المعتزلة أنه لو كانت (من) في توجيه النصب تعود إلى الأقوال والأعمال كما يقول أهل السنة «لقال: ألا يعلم ما خلق؛ لأنه لا يعبر عما لا يعقل بـ(من)»[٣].

ويجيب ابن القيم عن ذلك بأن ذلك من باب التغليب ليتناول علمه العاقل وصفاته[٤].

---

(١) الدر المصون ١٠/ ٣٨٧.

(٢) ينظر: متشابه القرآن لعبد الجبار ص ٦٦١، وتنزيه القرآن له ص ٤٢٩، والتبيان للطوسي ١٠/ ٦٤

(٣) التبيان للطوسي ١٠/ ٦٤.

(٤) بدائع الفوائد ٤/ ٤٩٤.

كما يمكن القول إن هذا الإيراد متوجه إلى تأويلهم أيضاً، لأنهم يقدرونه بالصدور أو الأشياء وهذه مما يعبر عنها بـ(ما).

وعلى الرغم من أن بعض المعربين يقوي التوجيه الثاني بإعراب (من) مفعولاً به بكونه موافقاً للأدلة الأخرى[1]، إلا أن الباحث يميل إلى ترجيح التوجيه الأول بإعراب (من) فاعلاً ؛ وذلك لأمور:

١ - أن الفاعل فيه اسم ظاهر أقيم مقام الضمير الراجع إلى الله ﷻ بخلاف التوجيه الآخر الذي يقدر الفاعل مضمراً.

٢ - أن فيه استدلالاً على علمه بما في الصدور من أعمال القلوب عن طريق الاستدلال بخلقه لها، أي: أنه يعلم ما تضمنته الصدور، وكيف لا يعلم الخالق ما خلقه «وهذا الاستدلال في غاية الظهور والصحة، فإن الخلق يستلزم حياة الخالق وقدرته وعلمه ومشيئته»[2].

٣ - أنه فيه إبقاء الآية على ظاهرها دون الحاجة إلى التأويل الذي يظهر في التوجيه الثاني من تأويل (من) فيه بمعنى (ما) ؛ لأنه راجع إلى (ذات الصدور)، وهي معاني وليست مما يعقل. وما ذكر من أنه من باب التغليب فليس بظاهر، لأن الحديث عن السر والجهر ونحوها[3].

٤ - أنه «هو الذي عليه جمهور الناس»[4]، وقد اقتصر عليه بعض المعربين[5].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٢٩٥، وأضواء البيان ٥/ ٤٢٣، والمسائل الاعتزالية في الكشاف ٢/ ١٠٢٧.

(٢) شفاء العليل ١/ ٢٠٨.

(٣) ينظر: إعراب القرآن لقوام السنة ص ٤٥٥.

(٤) الدر المصون ١٠/ ٣٦٨.

(٥) ينظر: بحر العلوم للسمرقندي ٣/ ٣٨٧، والبيان في غريب القرآن للأنباري ٢/ ٤٥١، وشرح المفصل لابن يعيش ٤/ ١٢.

٥ - أن فيه تعميم المخلوق وذلك بتقدير مفعول (خلق) بالأشياء أي: ألا يعلم ذلك - السر والجهر - من خلق الأشياء كلها، فحذف المفعول للتعميم فيتناول السر والجهر وأعمال القلوب تناولاً أولياً[١].

ومع ترجيح هذا التوجيه فإن ذلك لا يعني ضعف التوجيه الآخر أو منعه بل يبقى وجهاً محتملاً في الآية، وبالله التوفيق.



(١) ينظر: روح المعاني ٢٩/ ٢٣.

باب المبتدأ والخبر

المسألة السابعة عشرة

١٧ - قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران ٣/ ٧].

التوجيه الإعرابي:

تعد هذه الآية من أهم آيات العقيدة في بيان أحد سبل التلقي في المعتقد ومنهج التعامل مع نصوص الوحي عند أهل السنة وغيرهم، مما جعلها تلقى عناية علماء العقيدة والتفسير والإعراب على المستوى الدلالي المعجمي والإعرابي التركيبي وغير ذلك منذ القرون المفضلة في ضوء ما ورد فيها من قراءات(١).

قال ابن الوزير: «وينبغي من تالي كتاب اللّه الشريف أن يؤثر هذه الآية الشريفة بزيادة في التدبر، فإنها قاعدة عظيمة للكلام في تفسير كتاب اللّه تعالى»(٢).

والشاهد في هذه الآية قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾، حيث ثبت الوقف فيها في موضعين

---

(١) قال مكي: «وقد أفردنا لهذه المسألة كتاباً لسعة الكلام فيها». مشكل إعراب القرآن ١/ ١٢٦، وكذلك فعل شيخ الإسلام برسالته (الإكليل في المتشابه والتأويل) ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٧٠-٣١٣، كما سطر رحمه اللّه أكثر من ستين صفحة حول الآية، كما هو موجود في مجموع الفتاوى ١٧/ ٣٨١-٤٤٣ في تفسير سورة الإخلاص.

(٢) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان تأليف: أبي عبد اللّه محمد بن المرتضى (ابن الوزير) ت (٨٤٠) دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٤، ص ١٢٢.

نتج عنهما اختلاف في التركيب والإعراب تبعاً لاختلاف المعنى، وذلك على النحو الآتي[(١)]:

الأول: الوقف اللازم على لفظ الجلالة (الله)، ويكون إعراب الجملة كما يأتي:

لفظ الجلالة (اللَّه) فاعل (يعلم)،وبه تمت الجملة الفعلية من فعل ومفعول مقدم وفاعل.

وقوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ الواو استئنافية، وهي «الواو التي يكون بعدها جملة غير متعلقة بما قبلها في المعنى، ولا مشاركة له في الإعراب»[(٢)].

والراسخون: مبتدأ مرفوع. وجملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ في محل رفع خبر المبتدأ.

وهذا توجيه من يرى أن تأويل المتشابه هو ما استأثر اللَّه بعلمه، ولم يطلع أحداً من خلقه عليه، فلا يمكن أحد معرفته، بل الواجب الإيمان به دون الإحاطة بتأويله.

---

(١) ينظر في ذلك غالب كتب تفسير القرآن ومعانيه وإعرابه وكتب العقيدة، فينظر: مثلاً: تأويل مشكل القرآن ص ٩٨-١٠١، وتفسير الطبري ٣/ ٢١٤، والأضداد لابن الأنباري ص٤٢٤، والقطع والائتناف للنحاس ١/ ١٢٤-١٢٦، وإعراب القرآن له ١/ ٣٥٦، والانتصار للقرآن لأبي بكر الباقلاني ٢/ ٧٧٥- ٧٨٢، وأمالي المرتضى ١/ ٤٣٩، ومشكل إعراب القرآن ١/ ١٢٦، ومتشابه القرآن لعبد الجبار ص ١٤، والكشاف ١/ ١٧٥، والمحصول للرازي ١/ ٣٨٧، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٥٤١، ومجموع الفتاوى ١٦/ ٤٠٨، وتفسير سورة الإخلاص لابن تيمية - مجموع الفتاوى ١٧/ ٣٨١-٤٤٣، ورسالة الإكليل له - مجموع الفتاوى - ١٣/ ٢٧٠-٣١٣، والجواب الصحيح ٢/ ٣٤٢، والبحر المحيط ٢/ ٤٠٠-٤٠٢، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٣٢٧، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٧٢، وترجيح أساليب القرآن ص ١٢١- ١٦٣، وفتح القدير ١/ ٣٠٩-٣١٤، وتفسير المنار، لرشيد رضا ٣/ ١٣٥-١٩١، والتحرير والتنوير لعاشور٣/ ٢٣-٢٨، وأضواء البيان١/ ١٦٨-١٧٣، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١١٢٢-١١٦٩، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١/ ٣٦٧-٤٢٠، ٢/ ٨٢٩- ٩١٤، ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد اللَّه تعالى ٢/ ٤٦٠-٤٦٨.

(٢) الجنى الداني في حروف المعاني، صنعة: الحسن بن قاسم المرادي ت (٧٤٩)، تحقيق: د/ فخر الدين قباوه وزميله، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٣، ص ١٦٣.

وهذا قول ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وعائشة وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز والحسن وأبي الشعثاء وأبي نهيك وغيرهم، وهو مذهب الكسائي والفراء وأبي عبيد وثعلب وابن الأنباري وحكاه ابن جرير وغيره عن مالك، واختاره، وهو مذهب الجمهور.

قال أبو جعفر النحاس: «فممن روينا عنه أنه قال ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ تام وما بعده منقطع منه نيف وعشرون رجلاً من الصحابة والتابعين والقراء والفقهاء وأهل اللغة»[1].

الثاني: الوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ ووصله بما قبله بالعطف على لفظ الجلالة مرفوعا. فالواو فيه عاطفة مفرد على مثله.

وجملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ تحتمل أن تكون:

١ - خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: هم يقولون آمنا به.

٢ - في محل نصب حال من المعطوف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾.

٣ - معطوفة على ما قبلها بحرف عطف محذوف أي: ويقولون آمنا به.

وهذا توجيه من يرى أن تأويل المتشابه هو مما يعلمه الراسخون في العلم ويدركونه.

ومعنى هذا القول مروي عن ابن عباس ومجاهد ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد وابن قتيبة وعلي بن سليمان والنحاس ومكي ورجحه ابن فورك والباقلاني والقاضي عبد الجبار والزمخشري والنووي وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهم.

قال أبو حيان: «وتلخص في إعراب (والراسخون) وجهان أحدهما: أنه معطوف على قوله (الله) ويكون في إعراب (يقولون) وجهان، أحدهما: أنه خبر مبتدأ محذوف، والثاني: أنه في موضع نصب على الحال من الراسخين كما تقول: ما قام إلا زيد وهند ضاحكة.

---

(١) القطع والائتناف للنحاس ١/ ١٢٤، مع أنه رجح الرأي الآخر في إعراب القرآن ١/ ٣٥٦.

والثاني من إعراب (والراسخون): أن يكون مبتدأ ويتعين أن يكون (يقولون) خبراً عنه ويكون من عطف الجمل»(١).

هذا إجمال الخلاف في قراءة الآية وإعرابها وما في ذلك من خلاف معتبر(٢).

الأثر العقدي:

لقد نالت هذه الآية أهمية كبرى في كتب التفسير وأصوله، وكتب العقيدة ومناهجها، وكتب معاني القرآن وإعرابه وعلومه في مناقشات طويلة وتأصيل مذهبي مختلف.

ولم يخل التوجيه الإعرابي فيها من التصنيف العقدي، ذلك أن بعضهم قد جعل التوجيه الأول «قول عامة السلف والأعلام»(٣).

وجعل الثاني «قول عامة المتكلمين... والمؤولة وهم المعتزلة والأشعرية»(٤).

على أن هذا التصنيف يجب ألا يؤخذ بالتسليم دون إدراك الأثر العقدي في توجيه الآية. وهذا الأثر يمكن إيجازه في هذه الفقرات:

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٤٠١.

(٢) ومن شطحات بعض الصوفية ما ذكره ابن تيمية عن بعضهم من أن الآية تدل على أن الاسم المعظم عندهم وهو لفظ (هو) لا يعلم تأويله وحقيقته إلا الله والراسخون في العلم منهم، إذ إنه ذِكْرُ خاصَّةِ الخاصة عندهم، وعليه فيكون (تأويل) مضافاً إلى لفظ (هو) بإشباع الضم على الهاء بتقدير: وما يعلم تأويلَ هذا الاسم الذي هو (الهو) إلا الله والراسخون في العلم.
قال ابن تيمية: «وقيل هذا وإن كان مما اتفق المسلمون بل العقلاء على أنه من أبين الباطل، فقد يظن ذلك من يظنه من هؤلاء. حتى قلت مرة لبعض من قال شيئاً من ذلك: لو كان هذا كما قلته لكتبت (وما يعلم تأويل هو) منفصلة». مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٢٧. وينظر: ١٠/ ٥٦٠.

(٣) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تأليف محمد ابن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار ت(٩٧٢)، تحقيق: د/ محمد الزحيلي وزميله، مكتبة العبيكان - الرياض، بدون ط ١٤١٨، في ٢/ ١٥١ .

(٤) المرجع السابق ٢/ ١٥٣. وينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٧٤، و تفسير المنار ٣/ ١٦٣.

الأولى: حقيقة المحكم والمتشابه:

«إن هذا الاضطراب الواقع في مقالات أهل العلم أعظم أسبابه اختلاف أقوالهم في تحقيق معنى المحكم والمتشابه»(١).

قال ابن القيم: «وقد تنازع الناس في المحكم والمتشابه تنازعاً كثيراً»(٢).

والمحكم والمتشابه من فروع علوم القرآن غير أنهما نالا هذه الأهمية لارتباطهما بمسألة الصفات. ذلك أنه قد «خضع الإحكام والتشابه في الألفاظ للمذاهب العقدية، فاختلف مفهومه ومنهجه فيما بينها، ولهذا قد يكون المتشابه عند بعضهم محكماً عند البعض الآخر، وكذلك العكس، فالمحكم عند السني متشابه عند القدري مثلاً، فتنقلب المعايير في تحديد معنى الإحكام والتشابه، أمام تلك التيارات العقدية الخاصة بكل مذهب، ويصبح الموقف اللغوي أمام الآيات المتشابهة موقفاً مذهبياً تسانده تعاليم المذهب وحججه، فاختلط النص المحكم بالنص المتشابه، ولم يكن التعريف اللغوي لهما سوراً مانعاً من سهام تلك المجادلات والمغالطات الكلامية. يدّعي أصحاب المذاهب أن النص أو الآية التي توافق مذهبه محكمة، وإن كانت متشابهة من الناحية اللغوية، وأن الموافق لخصمه متشابه وإن كان محكماً»(٣).

وتجاوزاً للمعنى اللغوي للمحكم والمتشابه والأقوال في مفهومها نصل إلى أن الراجح من ذلك: أن المحكم ما استقل بنفسه وظهر معناه،

---

(١) فتح القدير ١/ ٣١١. وينظر: والصواعق المرسلة ١/ ٢١٢، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٦٨-٨٩، وترجيح أساليب القرآن ص ١٢٣، ١٤٤، وتفسير المنار ٣/ ١٣٥، واختلاف المفسرين، أسبابه وآثاره، تأليف: د/ سعود بن عبد الله الفنيسان، دار أشبيليا - الرياض، ط الأولى ١٤١٨، ص ١٥٦-١٦٩، وظاهرة التأويل ص ١١٣، والتأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دراسة مقارنة ص ٢٥-٤٠.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٢١٣.

(٣) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة د/ السيد أحمد عبد الغفار ص ١١٥. بتصرف يسير.

ولم يحتج إلى بيان. وأن المتشابه ما لم يظهر معناه واحتاج إلى بيان.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني بعد عرضه الخلاف في ذلك: «والذي نختاره في ذلك أن المتشابه هو كلّ ما أشكل والتبس المراد به واحتيج في معرفة معناه إلى طلب التأويل، وسواءٌ كان مشتبهَ اللفظ وإن اختلف معناه، أو كان لفظاً غير مشبهٍ للفظ آخر، غير أن المراد به لا يعرف ولا يوصل إليه من نفس ظاهره وفحواه ولحنه، ولكن بالتأمل والاستخراج. وإنما سمّي ما هذه سبيله متشابهاً لاشتباه معناه واختلاطه والتباسه بغيره عند من لم يعرفه ولم يوفِ النظر حقَّه»[(١)].

ويرجع أهل السنة سبب التشابه إما إلى غرابة اللفظ، أو اشتباه المعنى بغيره، أو لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبر التام وغير ذلك من الأسباب[(٢)].

أما أهل الكلام فإنهم قد جعلوا «عقولهم هي الفارق بين المحكم والمتشابه فما وافق عقولهم جعلوه محكماً، وما خالفها جعلوه متشابهاً»[(٣)].

قال القاضي عبد الجبار: «ولهذه الجملة يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعاً على أدلة العقول»[(٤)].

الثانية: تأويل المتشابه[(٥)]:

قد سبق عرض الرأيين في تأويل المتشابه مقترناً بعرض التوجيه الإعرابي.

---

(١) الانتصار للقرآن، تصنيف: القاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني ت (٤٠٣)، تحقيق: د/ محمد عصام القضاة، دار الفتح - عمّان، ط الأولى، ١٤٢٢، في ٢/ ٧٨١. وينظر: ٢/ ٧٧٦.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٧/ ٤٠٠.

(٣) موقف المتكلمين ١/ ٣٨٣.

(٤) متشابه القرآن ص ٧.

(٥) ينظر في ذلك كتاب (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) لابن القيم، فقد خصصه رحمه اللّه في التأويل حقيقته وأقسامه وموقف الطوائف منه ونتائجه وغير ذلك. فينظر في =

ومنشأ الخلاف في ذلك هو تعدد مفهوم التأويل في اللغة العربية والنصوص الشرعية، إذ إنه يأتي على معانٍ، منها:

«الأول: بمعنى: عاقبة الشيء ومصيره ومرجعه.

والثاني: بمعنى: التفسير، وهو بيان المعنى وشرح ألفاظ الكلام»[1].

فكل واحد من الفريقين في ذينك التوجيهين السابقين نظر إلى معنى من هذين المعنيين فأجرى إعراب الآية وتركيبها وفق هذا المعنى.

«وعلى هذا يمكن أن يقال بأن كلاًّ من القراءتين حق، ولكل منهما وجه ومعنى.

فأما من وقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فإنه أراد بالتأويل ما لا يعلمه إلا اللَّه كحقائق اليوم الآخر ونحوها.

وأما من جعل الواو عاطفة، وعطف قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فإنه أراد بالتأويل المعنى والتفسير، فالراسخون في العلم يعلمون تأويله بمعنى تفسيره، ولا يعلمون تأويله بمعنى حقيقته ومآله»[2].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن السلف كان أكثرهم يقف عند قوله ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ بناء على أن التأويل هو الحقيقة التي استأثر اللَّه بعلمها، لا يعلمها إلا هو، وطائفة كمجاهد وابن قتيبة

= ١/ ١٧٥، وما بعدها، وينظر: ترجيح أساليب القرآن س ١٢١ وما بعدها، والتأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دراسة مقارنة ص ٤٣-٦٣.

قال الشيخ رشيد رضا: «رأينا أن نرجع بعد كتابته إلى كلام في المتشابه والتأويل لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية كنا قرأنا بعضه قبل في تفسيره لسورة الإخلاص، فرجعنا إليه وقرأناه بإمعان، فإذا هو منتهى التحقيق والعرفان والبيان الذي ليس وراءه بيان، أثبت فيه أنه ليس في القرآن كلام لا يفهم معناه...» تفسير المنار ٣/ ١٤٣.

(١) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة ٢/ ٤٦٣.

(٢) موقف المتكلمين ١/ ٤١١.

وغيرهما قالوا: بل الراسخون يعلمون التأويل، ومرادهم بالتأويل المعنى الثاني وهو التفسير، فليس بين القولين تناقض في المعنى.

وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف»[١].

وقال ابن القيم: «وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من فرق المتكلمين فمرادهم بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره»[٢].

وقال ابن الوزير: «إنما يستقبحون الظواهر بعقولهم، فيتكلفون لها معاني كثيرة يختلفون فيها، وكل منهم ينفرد بمعنى، ويأتي بمجرد احتمال، والكل من ذلك مما لم يستندوا فيه إلى شيء من السمع، وقد يكون مخالفاً للمعلوم من الشرع»[٣].

الثالثة: آيات الصفات بين المحكم والمتشابه:

في هذا العنصر يظهر أثر المعنى العقدي في ذينك التوجيهين الإعرابيين للآية. فلقد افترق منهج أهل السنة عن منهج أهل الكلام في تصنيف آيات الصفات بين المحكم والمتشابه، وذلك أن أهل الكلام وبعض المنتسبين لأهل السنة قديماً وحديثاً يرون أن آيات الصفات وأحاديث الصفات من المتشابه الذي يجري فيه الخلاف السابق في تفسير التأويل[٤] «فمن جعل المتشابه منهم لا يعلم تأويله إلا اللّه فوّض العلم

---

(١) الرسالة الصفدية (قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة) تأليف: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ت(٧٢٨)، تحقيق: سيد بن عباس الحليمي وزميله، أضواء السلف - الرياض - ط الأولى ١٤٢٣، ص ٢٨٩.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ١٧٨.

(٣) ترجيج أساليب القرآن ص ١٢٥.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ١٦/ ٣٩٩-٤٢٠، والصواعق المرسلة ١/ ٢١٣، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٧٨، وتفسير المنار ٣/ ١٦٣، وموقف المتكلمين ١/ ٤١٣، ٤١٦، ٢/ ٨٣٠، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١١٢٣، ١١٤٠.

بمعاني الصفات إلى اللَّه، وزعم أن معناها غير مفهوم لنا. ومن جعل المتشابه مما يعلم تأويله الراسخون في العلم اشتغل بتأويل معانيها الظاهرة إلى معاني بعيدة، لا يدل عليها مراد الشارع، ولا يحتملها سياق الكلام»(١).

وهم بذلك يدَّعون أن الأول وهو التفويض هو مذهب السلف، وأنه أسلم، وأن الثاني وهو التأويل بصرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر هو مذهب الخلف وأنه أحكم(٢). «وهذا من الأخطاء الكبرى التي انتشرت

---

(١) موقف المتكلمين ١/ ٤١٣.

(٢) ينظر: القواعد المثلى في صفات اللَّه وأسمائه الحسنى، للشيخ محمد بن عثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة السنة - القاهرة، ط الثانية ١٤٢٠ ص ٤٣، وينظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، تأليف: أحمد بن عبد الرحمن القاضي، دار العاصمة - الرياض ط الأولى ١٤١٦، ص ١٥٨، وما بعدها.

قال الشيخ محمد رشيد رضا: «اعلم أن ما تلقيناه في كتب العقائد التي تقرأ للمبتدئين من طلاب العلم في ديار مصر والشام كالجوهرة والسنوسية الصغرى وما كتب عليهما من شروح وحواش هو أن للمسلمين في الآيات والأحاديث المتشابهات في الصفات مذهبين: مذهب السلف وهو الإيمان بظاهرها مع تنزيه اللَّه تعالى عما يوهمه ذلك الظاهر وتفويض الأمر فيه إلى اللَّه تعالى. ومذهب الخلف وهو تأويل ما ورد من النصوص في ذلك بحمله على المجاز أو الكناية ليتفق النقل مع العقل. وقالوا: إن مذهب السلف أسلم لجواز أن يكون ما حمل عليه اللفظ المتشابه غير مراد اللَّه تعالى، ومذهب الخلف أعلم لأنه يفسر النصوص جميعها ويحمل بعضها على بعض فلا يكون صاحبه مضطرباً في شيء من دينه، وقالوا إن الخلاف في التأويل والتفويض مبني على الخلاف في قوله تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ هل هو معطوف على ما قبله أم الواو للاستئناف، والراسخون مبتدأ خبره ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ إلخ. هذا ملخص ما يلقن الطلاب في هذا العصر كتبناه من غير مراجعة لهذه الكتب القاصرة التي اعتمد عليها الأزهريون ومن على شاكلتهم فليراجعها من شاء في حاشية الجوهرة للباجوري عند قول المتن:

وكل نصٍّ أوهم التشبيها ... أوّله أو فوّض ورم تنزيها

وكنا نظنّ في أول الطلب أن مذهب السلف ضعيفٌ، وأنهم لم يؤولوا كما أوّل الخلف لأنهم لم يبلغوا مبلغهم من العلم والفهم لا سيما الحنابلة أو بعضهم. ولما تغلغلنا في علم الكلام وظفرنا بعد النظر في الكتب التي هي منتهى فلسفة الأشاعرة في الكلام، وبالكتب التي تبين مذهب السلف حق البيان لا سيما كتب ابن تيمية علمنا علم اليقين أن مذهب السلف هو الحق الذي ليس وراءه غاية ولا مطلب، وأن كل ما خالفه فهو ظنون وأوهام لا تغني من الحق شيئاً». تفسير المنار ٣/ ١٦٣-١٦٤.

وارتكبت في حق السلف، وهم برآء»[١]، «وهو جناية على السلف الصالح الذين تواترت أقوالهم في إثبات دلالات هذه النصوص على صفات الرب تعالى على الوجه اللائق به سبحانه»[٢].

«وهذا التفويض الذي جعلوه مذهباً للسلف يقصدون منه أنهم - أي السلف - جعلوا هذه الصفات من المتشابه، وأثبتوها ألفاظاً مجردة لا تدل على معان ولا يفهم منها شيء. وهدفهم النهائي من ذلك أن يجعلوا تأويلهم للصفات وصرفها عن ظواهرها اللائقة بالله، موافقاً ضمناً لما يدعونه من تفويض السلف، إذ على كلتا الحالتين لا تدل النصوص على الصفات اللائقة بجلاله وعظمته»[٣].

والتفويض عند هؤلاء هو تفويض معاني النصوص الشرعية - إذا عارضت قواعدهم - إلى اللّه مع الاعتقاد بأن ما يفهم من ظاهر النص غير مراد؛ ولهذا «درج المتكلمون على عرض مذهب التفويض بوصفه مذهب السلف، إلى جوار مذهبهم في التأويل في مقارنة وموازنة مكشوفة تحمل في طياتها الإيحاء برجحان مذهب الخلف»[٤].

قال ابن خلدون: «فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال، وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله»[٥].

هذا وإن «المتأمل لمنهج التأويل ومنهج التفويض يتبين له أنهما كما يقال: (وجهان لعملة واحدة)؛ ذلك أن المؤولة والمفوضة متفقون على إنكار معاني النصوص الظاهرة ونفيها، إلا أن المؤولة اجتهدوا في صرفها

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١١٣٢.
(٢) موقف المتكلمين ٢/ ٩٠٢. وينظر: الماتريدية للشمس الأفغاني١/ ١٨٧، و ٢/ ١٢٥-١٩٦.
(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١١٢٣.
(٤) مذهب أهل التفويض ص ٥٤٧.
(٥) مقدمة ابن خلدون، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ت (٨٠٨)، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ، ص ٣٧٦. وينظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٠٣، ١٠٤.

إلى معان أخرى، وأما المفوضة فاكتفوا بنفي إرادة الظاهر دون أن يشغلوا أنفسهم ويتعبوا أذهانهم بالبحث عن معانٍ يمكن صرفها إليها. فكل من المنهجين قد بنى توحيده وما يثبت لربه من الصفات على ما يدركه بعقله، ثم ينظر في النصوص، فما وافق عقله منها أخذ به، وما خالفه فإما أن يتبع فيه منهج التفويض أو التأويل»(١).

أما أهل السنة والجماعة فقد أجمعوا على أن آيات الصفات هي من المحكم في معناها وتفسيرها، ومما يعلمه المسلمون وليس مما استأثر الله بعلمه، كما أنهم قد أجمعوا «على أن كيفية الصفات غير معلومة، وأنه لا سبيل إلى معرفتها. فالعلم بكيفية الصفات هو الذي يفوضه أهل السنة والجماعة، ولا يجوز أن يفهم من كلامهم أن معنى نصوص الصفات غير معلوم»(٢).

قال ابن القيم: «ولم يعرف عن أحدٍ من الصحابة قط أن المتشابهات آيات الصفات، بل المنقول عنهم يدل على خلاف ذلك، فكيف تكون آيات الصفات متشابهة عندهم، وهم لا يتنازعون في شيء منها، وآيات الأحكام هي المحكمة، وقد وقع بينهم النزاع في بعضها. وإنما هذا قول بعض المتأخرين»(٣).

الرابعة: التوجيه الإعرابي في ضوء هذه المعاني العقدية:

بعد أن اتضح موقف أهل السنة والمتكلمين من المحكم والمتشابه ثم موقفهما من تأويل المتشابه وأخيراً موقفهما من تصنيف آيات الصفات بين المحكم والمتشابه يمكن بعد ذلك الكشف عن أثر الموقف العقدي من آيات الصفات بالتوجيه الإعرابي لهذه الآية، وذلك على النحو التالي:

أولاً: قراءة الوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وإعراب الواو للاستئناف أو

---

(١) موقف المتكلمين ٢/ ٨٣٢.

(٢) منهج أهل السنة والجماعة ٢/ ٤٦٠

(٣) الصواعق المرسلة ١/ ٢١٣.

عطف الجمل، وقوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ مبتدأ مرفوع، و ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ خبر المبتدأ.

ويسيِّر كل فريق هذا التوجيه وفق أحد مفهومي التأويل عنده وهو الذي استأثر اللَّه به.

فأما أهل السنة فيكون التأويل هنا في «الأشياء التي لا يعلمها أحد من الخلق، والتي يجب أن يفوض علمها إلى اللَّه تعالى ككيفية ذاته وكيفية صفاته تعالى، وكذلك تفاصيل حكمته تعالى في جميع الأوامر والنواهي والشرائع، فهذا الأشياء لا نعلمها، ولا يلزم من عدم علمنا بها عدمها ؛ لأن عدم العلم بالشيء ليس علماً بعدمه»[1].

أما المفوِّضة من أهل الكلام فيكون التأويل عندهم على هذا التوجيه هو معنى الصفة وتفسيرها، مما يرون تفويض علمه إلى الله؛ لأن ظاهره غير مراد، ولا يفهم منها شيء معين.

ثانياً: قراءة الوقف على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ على أن الواو لعطف مفرد على مثله، وأن ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ معطوف على لفظ الجلالة، وتكون جملة ﴿يَقُولُونَ﴾ إما خبر مبتدأ محذوف أي: هم يقولون، أو حالاً من ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾.

وهذا التوجيه الإعرابي يتسق مع المفهوم الآخر للتأويل عند كل فريق، وهو مما يجوز عند الفريقين نسبة علمه إلى الخلق على اختلاف في حقيقته:

أما أهل السنة فالتأويل عندهم على هذا التوجيه هو معنى آيات الصفات وتفسيرها وذلك «بذكر معنى اللفظ الموافق له كالاستواء ففسروه بالعلو والارتفاع، وهذا شيء متواتر عنهم»[2].

---

(١) موقف المتكلمين ٢/ ٨٣٠. بتصرف يسير.

(٢) منهج أهل السنة والجماعة ٢/ ٤٦١.

وهذا شيء يعلمه الراسخون في العلم وكل من يفهم كلام العرب كما تشهد بذلك نقولهم ومؤلفاتهم وتفاسيرهم.

أما عند أهل الكلام وبعض المنتسبين للسنة فالتأويل عندهم على هذا التوجيه هو ما اصطلح عليه المتأخرون وهو صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، «وهم يستدلون بالآية على جواز التأويل... ويقولون: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابهات، ومنها على زعمهم الصفات»[(١)].

وبهذا يتضح أن كل توجيه من هذين التوجيهين سائغ عند الفريقين لموافقته معنى صحيحاً من مسلماته.

فمن قال من أهل السنة بوجوب الوقوف على لفظ الجلالة وإعراب ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ مبتدأ وما بعده خبراً فإنما يعني نفي العلم بكيفية صفات اللّٰه، لا معناها وتفسيرها.

ومن قال منهم بعطف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾، فإنما يعني إثبات إدراك الراسخين لمعنى الصفات وتفسيرها، لا كيفيتها.

ومن قال من أهل الكلام بالتوجيه الأول والوقف على لفظ الجلالة فإنما يعني نفي إدراك الراسخين لمعنى الصفات وتفسيرها وكيفيتها على وجه الشمول، ووجوب تفويض ذلك إلى اللّٰه تعالى.

ومن قال منهم بالعطف، فإنما يقصد به صرف الصفة عن ظاهرها إلى معنى آخر محتمل غير الظاهر، وهذا يدركه الراسخون منهم.

وبهذا نعرف أن التفويض عند أهل الكلام مختلف عن مفهومه عند السلف كما هو حال التأويل، ذلك «أن تفويض السلف إنما كان في الكيف لا في المعنى، وتفويض الخلف المبتدع المتقوَّل هو في الكيف والمعنى»[(٢)].

---

(١) موقف ابن تيمية ٣/ ١١٢٣.

(٢) الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات اللهية، للأفغاني ١/ ٨٣.

المناقشة:

إذا كان قد ظهر أن التوجيهين صحيحان وأنه تم توظيفهما لأداء معاني عقدية عند الفريقين من أهل السنة وأهل الكلام، فإن مناقشتهما تتم في إطار الدائرة الواحدة أي أن الموازنة بينهما داخل المحور العقدي الواحد. ولهذا فقد يُرى ترجيحٌ لأحدهما على الآخر مع التسليم بما يفضي إليه التوجيه الآخر.

ويرجح كثيرٌ من المعربين التوجيه الأول وهو الوقف على لفظ الجلالة، وينصرونه بما يأتي من الأدلة النحوية:

١ - أن الواو لو كانت للعطف لكان الضمير في قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ عائداً إلى المعطوف والمعطوف عليه، ولنصبت الجملة على الحال منهما. وهذا باطل ومحال. وكونها حالاً من المعطوف وهو الراسخون دون المعطوف عليه وهو لفظ الجلالة خلاف المعروف من إتيان الحال من المعطوف والمعطوف عليه معاً كقولك: جاء زيد وعمرو راكبين. وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ﴾ [إبراهيم ١٤/ ٣٣].

٢ - أنه لو كان على العطف لجاءت الواو داخلة على جملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ لتعطف أمراً على أمر سابق حاصل من الراسخين، إذ التقدير: وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يعلمونه ويقولون آمنا به[١]. «وليس هنا عطف حتى يوجب للراسخين فعلين»[٢].

٣ - ذكر الخطابي عن بعض أهل اللغة جعلها على العطف، وقدر الآية: «والراسخون يعلمونه قائلين آمنا به، وزعم أن موضع (يقولون) نصب على الحال» فرده الخطابي بأن «عامة أهل اللغة ينكرونه

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ١٠٠، والانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٧٧٨، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٧٣.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٧٣.

ويستبعدونه ؛ لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معاً، ولا تذكر حالاً إلا مع ظهور الفعل؛ فإذا لم يظهر فعل فلا يكون حال، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: عبد اللّه راكباً، بمعنى أقبل عبد اللّه راكباً، وإنما يجوز ذلك مع ذكر الفعل كقوله: عبد اللّه يتكلم يصلح بين الناس، فكان (يصلح) حالاً له، كقوله الشاعر - أنشدنيه أبو عمر قال أنشدنا أبو العباس ثعلب[١]:

أرسلت فيها قطماً لُكاكا ... يقصر يمشي ويطول باركا ٢

أي يقصر ماشياً، فكان قول عامة العلماء مع مساعدة مذاهب النحويين له أولى من قول مجاهد وحده»[٢].

٤ - أن الحال قيد لعاملها ووصف لصاحبها، فيشكل تقييد هذا العامل الذي هو يعلم بهذه الحال التي هي يقولون آمنا. إذ لا وجه لتقييد علم الراسخين بتأويله بقولهم آمنا به؛ لأن مفهومه أنهم في حال عدم قولهم آمنا به لا يعلمون تأويله وهو باطل، لأن الراسخين في العلم على القول بصحة العطف على لفظ الجلالة يعلمونه في كل حال من الأحوال، لا في هذه الحال الخاصة، فسقط كون الجملة حالاً فتعين كونها خبراً على الاستئناف[٣].

٥ - أن (أمّا) في الآية للتفصيل، ويلزم منه ذكر قسيم ما بعدها، كما يقال: أما زيدٌ فعالم، وأما عمروٌ فجاهل، ولا يحسن أن يقال أما زيدٌ فعالمٌ، ويسكت على ذلك، ولا يذكر له قسيماً مخالفاً؛ لأنه يغني عن ذلك أن يقال: زيدٌ عالم[٤].

---

(١) البيت من الرجز وهو بلا نسبة في مجالس ثلعب، لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب ت (٢٩١) تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف- القاهرة، ط الرابعة ١٤٠٠، ص ٣٨٤، والجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٩، وفتح القدير ١/ ٣٠٩، وأضواء البيان ١/ ١٧١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٩.

(٣) ينظر: فتح القدير ١/ ٣١٠، وأضواء البيان ١/ ١٧٢.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ٨١، وترجيح أساليب القرآن ص ١٣٧.

وقد يترك تكرارها استغناء بذكرها أولاً، فيقال: أما زيدٌ فعالمٌ وعمروٌ فجاهل، ثم قد يذكر القسيم الآخر، وقد يحذف، وقد حملت الآية على النوع الأول.

قال في ترجيح أساليب القرآن: «تأولينا في هذه الآية لقوله تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ بأن المراد، وأما الراسخون؛ لأن الأصل الغالب في (أما) ذكر متعدد بعدها، لكيلا تبطل قوانين العربية، وتختل قواعدها»(١).

ويمكن أن يجاب عن هذه الأدلة بما يلي:

١ - أن مجيء الحال من المعطوف دون المعطوف عليه، ثابت في الكلام الفصيح، ومنه قوله تعالى ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢]. فقوله صفاً حال من المعطوف وهو الملك، دون المعطوف عليه وهو ربك. ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا﴾ [الحشر ٥٩/ ١٠]، فجملة يقولون حال من واو الفاعل في قوله ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو﴾ وهو معطوف على قوله ﴿للفقراء المهجرين﴾ [الحشر ٥٩/ ٨]، وقوله ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [الحشر ٥٩/ ٩]، فهو حال من المعطوف دون المعطوف عليه، كما بينه بعض المفسرين(٢).

٢ - أما ما اعترض به الخطابي من امتناع الحال لإضمار الفعل فغير مسلم؛ «لأن الفعل العامل في الحال المذكورة غير مضمر؛ لأنه مذكور في قوله (يعلم)، ولكن الحال من المعطوف دون المعطوف عليه»(٣).

٣ - وأما ما ذكره من عدم جواز حذف الفعل ومفعوله، فإن النحويين قد منعوا حذف المفعول به في مواضع محصورة ليس هذا الموضع منها:

---

(١) ص ١٣٨.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير ٤/ ٣٣٩، وأضواء البيان ١/ ١٧١.

(٣) أضواء البيان ١/ ١٧٢.

قال ابن مالك: «يحذف كثيراً المفعول به غير المخبر عنه والمخبر به والمتعجب منه والمجاب به والمحصور والباقي محذوفاً عامله»[١].

وقال أبو حيان: «والمفعول بالنسبة إلى الحذف والإثبات أقسام: فالذي في باب (ظن) و (أعلم) يذكر في بابه، والذي لا يجوز حذفه هو المخبر عنه، وهو المفعول الذي لم يسمّ فاعله نحو: ضرب زيدٌ، والمجاب به نحو: زيداً لمن قال: من رأيت، والمحصور نحو: ما رأيت إلا زيداً، والملتزم حذف فاعله وإبقاؤه نحو: خيراً لنا وشراً لعدونا»[٢].

فلم يرد ضمن هذه المواضع المفعول المحذوف عامله. بل إنه قد ورد في بعض الشواهد حذفهما معاً. من ذلك قولهم: (كليهما وتمراً)[٣] والتقدير أعطني كليهما وزدني تمراً، فحذف الفعل ومفعوله الأول (زدني).

ومن ذلك قول الشاعر[٤]:

علفْتها تبناً وماءً بارداً   حتى شَتَتْ هَمَّالةً عيناها

---

(١) شرح التسهيل ٢/ ١٦١.

(٢) ارتشاف الضرب ٣/ ١٤٨١.

(٣) أصل المثل أن إنساناً خير بين شيئين فطلبهما، وطلب معهما تمراً، ثم استعمل لمن خيّر بين شيئين فطلبهما جميعاً. ينظر: الكتاب ١/ ٢٨٠، ومجمع الأمثال، تأليف: أبي الفضل أحمد بن محمد الميداني ت(٥١٨)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل - بيروت، ط الثانية ١٤٠٧، في ٣/ ٣٨، وشرح التسهيل لابن مالك ٢/ ١٥٨، والارتشاف ٣/ ١٤٧٤.

(٤) البيت من الكامل، وقد نسبه الفراء إلى بعض بني أسد في معاني القرآن ١/ ١٤، وفي ٣/ ١٢٤ نسبه إلى بعض بني دبير، ونسب إلى ذي الرمة، ينظر: ديوان ذي الرمة، شرح أبي نصر الباهلي، تحقيق: د/ عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان - بيروت، ط الثانية ١٤٠٢في ملحق الديوان ٣/ ١٨٦٢، وهو بلا نسبة في كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب، لأبي علي الفارسي الحسن بن أحمد ت(٣٧٧) تحقيق: د/ محمود الطناحي، مكتبة الخانجي - القاهرة ط الأولى ١٤٠٨في ٢/ ٥٣٣ ومغني اللبيب ص ٨٢٨.

فالتقدير: وسقيتها ماءً بارداً، فحذف الفعل سقى ومفعوله الأول.

وعلى فرض التسليم بمنع ذلك فإن ما ذكره من التقدير غير متعين على هذا التوجيه، بل يتجه أن يقال في التقدير: وما يعلم تأويله إلا اللّه والراسخون في العلم قائلين آمنا به.

٤ - ما ذكر عن تقييد الحال لعاملها فهذا صحيح؛ ذلك «لأن مقصود المجيء بالحال تخصيص وقوع مضمون عامله بوقت وقوع مضمون الحال فمعنى قولك: جاءني زيد راكباً، أن المجيء - الذي هو مضمون العامل - واقع وقت وقوع الركوب الذي هو مضمون الحال»[١].

ولكن المتتبع لصور الحال يجد عدم تعين هذا القيد في بعضها كما في الحال المؤكدة، وكذلك إذا كان العامل فيها دالاً على العلم.

قال ابن الحاجب: «...أن من الأفعال أفعالاً لا تقبل التقييد، وهي أفعال العلم كقولك: تحققتُ الإنسانَ قائماً فلم تجيء بـ(قائم) لتقييد التحقيق حتى ينتفي إذا قعد، وإنما ذكرته لتعرفه أنه كذلك كان عند التحقيق، والتحقق مستمر»[٢].

وهكذا يمكن أن يقال في الآية بأن مجيء (يقولون)، ليس لتقييد علمهم، بل هو ثابت على كل حال، وإنما ذكر ليعرف أنهم كذلك عند علمهم، وعلمهم مستمر.

٥ - يرى بعض المعربين أنه إذا بقي احتمال الحالية في هذه الجملة ضعيفاً لملازمة التقييد، فإن ذلك ليس مانعاً من عطف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ على لفظ الجلالة إذ يحتمل أن تكون معطوفة بحرف عطف محذوف

---

(١) شرح الرضي ق١ج٢/ ٦٧٣.

(٢) الإيضاح في شرح المفصل، تأليف أبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب ت(٦٤٦)، تحقيق: د/ موسى بناي العليلي، مصورة عن طبعة وزارة الأوقاف بالعراق بدون ط وتاريخ في ١/ ٣٤٣.

على رأي بعض العلماء من جواز العطف بالحرف المحذوف(١).

وقد ذكر منه في القرآن الكريم مواضع كثيرة(٢).

ومن ذلك قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾ [الغاشية ٨٨/ ٨]، فإنها معطوفة على قوله ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ [الغاشية ٨٨/ ٢]، بدلالة المواضع الأخرى التي صرح فيها بالواو(٣).

وقوله تعالى ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة ٨/ ٩٢]، أي: أتوك وقلت لهم.

قوله تعالى ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف ١٨/ ٢٢]، أي: ورابعهم كلبهم، بدليل قوله بعد ذلك ﴿وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾.

ويحسن حذف الواو هنا كونها داخلة على الجمل، وهذا كثير.

قال ابن عمرون: «وحذف الواو في الجمل أسهل منه في المفرد، وقد كثر حذفها في الكلام المحمول بعضه على بعض»(٤).

ومنه في غير القرآن قول الشاعر(٥):

كيفَ أصبحتَ؟ كيفَ أمسيتَ؟ ممَّا ... يـزْرع الـودَّ فـي فـؤادِ الـكـريـمِ

أي: كيف أصبحت؟ وكيف أمسيت؟.

وقد أجاز هذا الحذف أبو علي الفارسي(٦) . . . .

---

(١) ينظر: أضواء البيان ١/ ١٧٢.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ٢١٠-٢١٢.

(٣) ينظر: أضواء البيان ١/ ١٧٢.

(٤) البرهان في علوم القرآن ٣/ ٢١١.

(٥) البيت من الخفيف، وهو بلا نسبة في الخصائص لابن جني ١/ ٢٩٠، ٢/ ٢٨٠، وشرح التسهيل لابن مالك ٣/ ٣٨٠، والمساعد على تسهيل الفوائد، تأليف بهاء الدين بن عقيل ت(٧٦٩)، تحقيق: د/ محمد كامل بركات، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة، ط الأولى ١٤٠٢، في ٢/ ٤٧٣.

(٦) ينظر: سر صناعة الإعراب، تأليف: أبي الفتح عثمان بن جني ت(٣٩٢)، تحقيق: د/ حسن هنداوي، دار القلم - بيروت - ط الثانية ١٤١٣في ٢/ ٦٣٥، والمساعد ٢/ ٤٧٤.

وابن مالك[١] وابن عصفور[٢] وابن هشام[٣].

ومنعه ابن جني[٤] والسهيلي[٥] وابن الضائع[٦] وأبو حيان[٧] وغيرهم[٨].

والذي يبدو من خلال هذه الأدلة والإجابة عنها أن توجيه الجمهور بالوقف على لفظ الجلالة، ثم الاستئناف برفع ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ على الابتداء والخبر أنه أقوى وأسلم[٩] من تلك الاعتراضات التي وجِّهت إلى توجيه العطف ولم تأت الإجابة عنها شافية؛ ذلك أن ضعف الحالية بادٍ في جملة ﴿يَقُولُونَ﴾.

كما أن مجيء الحال من المعطوف وإن كان جائزاً إلا «أن الأصل عدم ذلك، والأشهر خلافه»[١٠].

وكذلك العطف بالصورة المذكورة التي كانت محل خلاف قوي، وبعضهم يخصه بالضرورة ويخرّج ما ورد في ذلك على وجه آخر.

وكل واحد من هذه الأوجه «مستلزم إضماراً، أو تجوّزاً، أو مخالفةً للظاهر»[١١]، وما سلم من ذلك فهو أولى بالاختيار.

كما أن رأي الجمهور يؤيده ما ورد من قراءة ابن مسعود ﴿إن تأويله

---

(١) ينظر: شرح التسهيل ٣/ ٣٨٠.
(٢) ينظر: شرح الجمل ١/ ٢٥١.
(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ٨٣١.
(٤) ينظر: الخصائص ١/ ٢٩٠، ٢/ ٢٨٠، وسر صناعة الإعراب ٢/ ٦٣٥.
(٥) ينظر: المساعد لابن عقيل ٢/ ٤٧٤.
(٦) ينظر: التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تأليف: أبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥)، مخطوطة دار الكتب القومية - القاهرة في ٤/ ١٧٩.
(٧) المرجع السابق.
(٨) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ٢٠٩-٢١٢.
(٩) قد نصره صاحب ترجيح أساليب القرآن باثنين وعشرين دليلاً، ينظر: ص ١٢٩، وما بعدها.
(١٠) شرح الكوكب المنير ٢/ ١٥٥.
(١١) ترجيح أساليب القرآن ص ١٣٦.

إلا عند الله﴾[١]، وقراءة أبي بن كعب وابن عباس ﴿ويقول الراسخون في العلم آمنا به﴾[٢]، «فتقديم القول على الراسخين يدل على أنهم غير داخلين في العلم»[٣]. «فهذه الرواية - إن لم تثبت بها القراءة - فأقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجمان القرآن، فيقدم كلامه في ذلك على من دونه»[٤].

قال ابن الوزير: «وابن عباس ترجمان القرآن، وهذه قراءة لا تفسير، فهي في حكم المرفوع إلى النبي ﷺ، وهي ترجح أحد الاحتمالين في الآية كالخبر الآحادي، وإن لم تتواتر قراءته قرآناً، لكن الصحيح وجوب العمل بها لقوة الظن بصدقه، كما هو مقرر في الحجة بخبر الواحد في فطر العقول وشريعة المصطفى ﷺ وإجماع المسلمين بعده»[٥].

ومع اختيار قراءة الجمهور بالوقف على (الله) لمسوغات معنوية ونحوية إلا أن القراءتين في الآية صحيحتان ولا تعارض بينهما، وهما ثابتتان عن أعلام من السلف، فلا وجه لتضعيف إحداهما أو ردها أو نسبتها إلى مذهب عقدي مخالف. إلا أنه من المتعين على المفسر والمعرب ربط التوجيه الإعرابي على أيٍّ من القراءتين بالمعنى العقدي السليم ونسبته إلى السلف تحرزاً من توهم المعنى المخالف في هذا التوجيه كما سبق بيانه، وبالله التوفيق.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢١٦، والأضداد لابن الأنباري ص٤٢٦، والبحر المحيط ٢/ ٤٠١، وترجيح أساليب القرآن لابن الوزير ص ١٢٢،
(٢) المصادر السابقة.
(٣) الأضداد لابن الأنباري ص ٤٢٦.
(٤) شرح الكوكب المنير ٢/ ١٥٥.
(٥) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ١٤١.

المسألة الثامنة عشرة

١٨ - قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا﴾ [النساء ٤/ ١٧١].

التوجيه الإعرابي:

جاءت لفظة (ثلاثة) في هذه الآية مفردة في الظاهر عن بقية أجزاء الجملة، مما جعل المفسرين والمعربين يجتهدون في تقدير الجزء المحذوف على أقوال متعددة ومتقاربة في المعنى، تؤول معنوياً إلى الدعوة إلى توحيد اللّه وإفراده بالعبادة وحده، والرد على النصارى في دعواهم التثليث، وتؤول نحوياً إلى أحد احتمالين:

الأول: أن (ثلاثة) خبر مبتدأ محذوف، تقديره: (هم ثلاثة)، أو (آلهتنا ثلاثة)، أو (الآلهة ثلاثة)، أو (الله ثلاثة)، وأصله: (الله ثالث ثلاثة) ثم حذف المبتدأ، وحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

والجملة من هذا المبتدأ المحذوف والخبر في كل التقديرات في محل نصب مقول القول.

وهذا توجيه جميع المفسرين والمعربين على اختلاف بينهم في تقدير هذا المبتدأ على أحد هذه التقديرات[١].

(١) ينظر: معاني الفراء ١/ ٣٨، ٢٩٦، ٣٧٠، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ١٣٥، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٥٠٩، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٢١٤، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٩٩، =

قال الفراء: «أي: تقولوا هم ثلاثة، كقوله ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ﴾ [الكهف ١٨/ ٢٢]، فكل ما رأيته بعد القول مرفوعاً ولا رافع معه ففيه إضمار اسم رافع لذلك الاسم»(١).

وقال الطبري: «يعني: ولا تقولوا: الأرباب ثلاثة. ورفعت الثلاثة بمحذوف دلّ عليه الظاهر، وهو (هم)، ومعنى الكلام: ولا تقولوا هم ثلاثة. وإنما جاز ذلك لأن القول حكاية، والعرب تفعل ذلك في الحكاية، ومنه قوله تعالى ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ وكذلك كل ما ورد من مرفوع بعد القول لا رافع معه، ففيه إضمار اسم رافع لذلك الاسم»(٢).

الثاني: أن (ثلاثة) صفة لمبتدأ محذوف مع الخبر، والتقدير: لا تقولوا: لنا آلهة ثلاثة، أو لا تقولوا: في الوجود آلهة ثلاثة.

وهذا توجيه عبد القاهر الجرجاني(٣) والخطيب القزويني(٤)، ولم أقف على موافق لهما(٥).

وقد عرض عبد القاهر هذه المسألة في معرض حديثه عن نظرية النظم، القائمة على توخي معاني النحو فيما بين الكلم من المعاني.

قال عبد القاهر: «والوجه -والله أعلم- أن تكون (ثلاثة) صفة مبتدأ، ويكون التقدير: (ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة، أو: في الوجود آلهة

= والبيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٢٧٩، والكشاف ١/ ٣١٦، والتفسير الكبير ١١/ ٩٢، والتبيان للعكبري ١/ ٤١٢، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٨٢٥، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ٣٢، والجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٣، والبحر المحيط ٣/ ٤١٧، والدر المصون ٣/ ١٦٦، وروح المعاني ٦/ ٢٧٣.

(١) معاني الفراء ١/ ٢٩٦.

(٢) تفسير الطبري ٦/ ٤٥. ويلحظ الموافقة بين نص الطبري مع نص الفراء، وهذا نموذج من استفادة الطبري من الفراء في تفسيره.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ص ٢٩٠.

(٤) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة ص ٨٧.

(٥) يفهم من كلام الزركشي في نصّ مضطرب وغير محرر أن صاحب كتاب (إسفار الصباح) يقول بهذا القول. ينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٣٨.

ثلاثة) ثم حذف الخبر الذي هو: (لنا أو في الوجود) كما حذف من (لا إله إلا الله) و (ما من إله إلا الله)، فبقي: ولا تقولوا آلهة ثلاثة، ثم حذف الموصوف الذي هو آلهة فبقي (ولا تقولوا ثلاثة)»(١).

الأثر العقدي:

جاءت الآية في معرض دعوة أهل الكتاب إلى توحيد اللَّه وإفراده بالعبادة وحده لا شريك له، وإبطال دعواهم في إشراك عيسى ابن مريم وأمه بشيء من الألوهية في نظرية الأقانيم(٢) الثلاثة. إذ إن «النصارى على فِرقهم مجمعون على التثليث، ويقولون: إن اللَّه جوهر واحد وله ثلاثة أقانيم، فيجعلون كل أقنوم إلهاً، ويعنون بالأقانيم الوجود والحياة والعلم، وربما يعبرون عن الأقانيم بالأب والابن وروح القدس، فيعنون بالأب الوجود، وبالروح الحياة، وبالابن المسيح... ومحصول كلامهم يؤول إلى التمسك بأن عيسى إله بما كان يجريه اللَّه تعالى على يديه من خوارق العادات على حسب دواعيه وإرادته»(٣).

ولقد كان أسلوب الآية وارداً بالنهي عن دعوى القول بالثلاثة على سبيل الإيجاز عن ذكر ما هو معلوم لدى المخاطبين، ومن ثمّ نشأ الخلاف في تركيب الآية وتقدير هذا المحذوف بعد الاتفاق على مقتضى الآية ودلالتها المعنوية.

أما جمهور المفسرين والمعربين فإنها وإن اختلفت تقديراتهم لهذا المحذوف فهي تلتقي في النهي عن دعواهم أن معبودهم ثلاثة كما سبق في تقديراتهم.

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٩٠.

(٢) الأقانيم: جمع أُقْنُوم، أي: الأصول. قال الجوهري: «والأقانيم: الأصول، واحدها أقنوم، وأحسبها روميّة». الصحاح (قنم) ٥/ ٢٠١٦، وينظر: الفريد في إعراب القرآن ١/ ٨٢٥، ولسان العرب (قنم) ١٢/ ٤٩٦.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٣. وينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١/ ٤٨، والجواب الصحيح ٢/ ١٠٧-١٢١، وروح المعاني ٦/ ٢٧٣- ٢٨٦.

والسبب في الاختلاف النسبي في تقديرات الجمهور هو الاختلاف في تصوير نظرية التثليث عند النصارى.

قال ابن عطية: «وكيف ما تشعب اختلاف عبارات النصارى فإنه يختلف بحسب ذلك التقدير»(١).

كما أن تقديرات الجمهور تلتقي في كون تركيب الآية يقوم على مبتدأ محذوف وخبر ملفوظ.

وأما تقدير عبد القاهر والخطيب القزويني فهو مخالف لتقدير الجمهور معنى وإعراباً.

و لقد سوّغ لعبد القاهر الجرجاني ومن وافقه مخالفته إجماع المفسرين والمعربين في شكل تركيب الآية وتقدير محذوفها طلبُ تحقيق التوحيد ونفي مطلق الشريك.

قال عبد القاهر: «قد ذهبوا في رفع (ثلاثة) إلى أنها خبر مبتدأ محذوف، وقالوا: إن التقدير: (ولا تقولوا: آلهتنا ثلاثة)، وليس ذلك بمستقيم وذلك أنا إذا قلنا: ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة، كان ذلك - والعياذ بالله - شبهَ الإثبات بأن ههنا آلهة من حيث إنك إذا نفيت فإنما تنفي المعنى المستفاد من الخبر عن المبتدأ، ولا تنفي معنى المبتدأ، فإذا قلت: ما زيدٌ منطلقاً، كنت نفيت الانطلاق الذي هو معنى الخبر عن زيد، ولم تنف معنى زيد ولم توجب عدمه، وإذا كان ذلك فإذا قلنا: (ولا تقولوا: آلهتنا ثلاثة) كنا قد نفينا أن تكون عدة الآلهة ثلاثة، ولم ننف أن تكون آلهة - جلّ اللّه تعالى عن الشريك والنظير- كما أنك إذا قلت: ليس أمراؤنا ثلاثة، كنت قد نفيت أن تكون عدة الأمراء ثلاثة، ولم تنف أن يكون لكم أمراء، هذا ما لا شبهة فيه، وإذا أدّى التقدير إلى هذا الفساد وجب أن يعدل عنه إلى غيره»(٢). ثم ذكره ما يزول به هذا الفساد في نظره وهو أن يكون التقدير: ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة.

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ١٣٩.
(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٩٠.

وقد وافقه الخطيبُ القزويني بأن تقدير الجمهور فيه «تقرير لثبوت آلهة»[(١)].

المناقشة:

تمسك عبد القاهر الجرجاني والخطيب القزويني بتقدير (ثلاثة) صفة لمبتدأ محذوف مع الخبر لكون المعنى على تقدير الجمهور؛ فاسدا - من وجهة نظرهما - إذ «النفي إنما يكون للمعنى المستفاد من الخبر دون معنى المبتدأ»، أي أن النفي إنما يتجه إلى الخبر دون تعرضٍ للمبتدأ كما مثّلا له بنحو: ليس أمراؤنا ثلاثة، فالمنفي في هذا المثال هو حصر عدد الأمراء في ثلاثة، مع إثبات أصل إمرة الأمراء الذين قد يكونوا أكثر من هذا العدد المنفي أو أقل.

ومن هنا فإن تقدير الجمهور في الآية «يقتضي نفي عدة الآلهة لا نفي وجودهم»[(٢)].

وعليه فلا يوافق هذا التقدير والإعراب مقتضى الآية التي جاءت لتقرير وحدانية اللّٰه تعالى ونفي الشريك، ومن ثمّ يجب التحوّل إلى اعتقاد إضمار المبتدأ والخبر معاً وإعراب هذا الملفوظ صفة لهذا المبتدأ المحذوف تحقيقاً للموافقة مع مقتضى الآية في ردّ دعوى التثليث عند النصارى.

قال الخطيب القزويني عن هذا التقدير: «وهذا ليس فيه تقرير لثبوت إلهين، مع أن ما بعده - أعني قوله ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ﴾ - ينفي ذلك، فيحصل النهيُ عن الإشراكِ والتوحيدُ من غير تناقض، ولهذا يصح أن يتبع نفي الاثنين فيقال: ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة ولا إلهان؛ لأنه كقولنا: ليس لنا آلهة ثلاثة ولا إلهان، وهذا صحيح، ولا يصلح أن يقال عن التقدير الأول - أي تقدير الجمهور-: ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة ولا اثنان؛ لأنه

(١) الإيضاح ص ٨٧.
(٢) البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٣٧.

كقولنا: ليست آلهتنا ثلاثة ولا اثنين، وهذا فاسد»[١].

وفي الحقيقة أن اعتراض هؤلاء له حظّ من النظر والقبول، ولم أر أحداً من الجمهور قد ردّ هذا الاعتراض، أو سوّغ التوجيه المشهور.

أما ما أجاب عنه الزركشي بقوله: «نفي كون آلهتهم ثلاثة يصدُق بألّا يكون للآلهة الثلاثة وجود بالكلية؛ لأنه من السالبة المحصّلة، فمعناه: ليس آلهتكم ثلاثة، وذلك يصدق بألّا يكون لهم آلهة، وإنما حذف إيذاناً بالنهي عن مطلق العدد المفهم للمساواة بوجهٍ ما»[٢].

فإن هذا ليس فيه إجابة عن الاعتراض على توجيه الجمهور، بل يظل الإشكال قائماً نحوه؛ لأنه غير مسلّم أن نفي كون الآلهة ثلاثة متضمن نفي مطلق العدد؛ لأن هذه دعوى بلا دليل.

وعلى الرغم من أن توجيه عبد القاهر يقوم على تقدير محذوفين في حين أن توجيه الجمهور يقوم على تقدير محذوف واحد إلا أنه حذفٌ لما هو شائع وسائغ.

قال عبد القاهر: «وليس في حذف ما قدرنا ما يتوقف في صحته، أما حذف الخبر الذي قلنا إنه (لنا) أو (في الوجود) فمطّرد في كلّ ما معناه التوحيد ونفي أن يكون مع اللّه - تعالى اللّه عن ذلك - إله.

وأما حذف الموصوف بالعدد فكذلك شائع وذلك أنه يسوغ أن تقول: عندي ثلاثة، وأنت تريد: ثلاثة أثواب ثم تحذف لعلمك أن السامع يعلم ما تريد كذلك يسوغ أن تقول: عندي ثلاثة، وأنت تريد: (أثواب ثلاثة) لأنه لا فصل بين أن تجعل المقصود بالعدد مميزاً وبين أن تجعله موصوفاً بالعدد في أنه يحسن حذفه إذا علم المراد»[٣].

وأما ما قعّده الفراء وتبعه فيه الطبري من أنه «كل ما ورد من مرفوع

---

(١) الإيضاح في علوم البلاغة ص ٨٧.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٣٧.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٢٩١.

بعد القول لا رافع معه، ففيه إضمار اسم رافع لذلك الاسم»[١]. فإن الجواب عنه من وجهين:

١ - أن هذا لا يعارض التوجيه على الوصفية.

٢ - أن هذا ليس على إطلاقه، فقد يكون الرافع لهذا الاسم الواقع بعد القول فعلاً لا اسماً، كما في جواب الاستفهام في نحو قولنا: قلت لزيدٍ: من أكرمك؟ فقال: خالدٌ، أي: أكرمني خالد.

ومنه في القرآن كثير[٢] كقوله تعالى ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٨٧]، أي: خلقنا اللّه، بدليل ظهوره في صدر السورة نفسها في قوله تعالى ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٩]، ومنه قوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٩١]. أي: قل أنزله اللّه، في أحد الأقوال في هذا التقدير كما سيأتي بيانه في مسألة قادمة.

وفي نظري أن ترجيح التوجيه الثاني في هذه المسألة إنما هو من باب المفاضلة والقرب من مقتضى دلالة الآية، وليس من باب الإيجاب ومنع الآخر، والله أعلم.



(١) تفسير الطبري ٦/ ٤٥.

(٢) ينظر: مغني اللبيب ص ٨٢٧، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٣٠٠.

المسألة التاسعة عشرة

١٩ - قال اللّه تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٩١].

التوجيه الإعرابي:

جرى الخلاف الإعرابي في هذه الآية حول لفظ الجلالة من قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾. فقد أجمع المفسرون والمعربون على أنه مرفوع بأحد الأوجه الآتية:

- إما على أنه مبتدأ، والخبر محذوف لقرينة الاستفهام قبله في قوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ ثم جاء الأمر بجواب الاستفهام: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ أي: قل اللّه الذي أنزله.
- وإما على أنه خبر، والمبتدأ محذوف والتقدير هو اللّه، أو المنزّل الله.
- وإما على أنه فاعل فعل مقدر، أي: قل أنزله اللّه، أيضاً لدلالة السؤال.

والجملة من الاسم الظاهر- فاعلاً قيل أو مبتدأ أو خبراً- والجزءِ المكمّل له في محل نصب مقول القول[1].

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣٤٣، والكشاف ٢/ ٢٧، والتبيان للعكبري ١/ ٥١٨، والدر المصون ٥/ ٣٦، وروح المعاني ٧/ ٢٨٨.

قال الهمداني: «فإن قلت: بم ارتفع اسم اللَّه تعالى؟ قلتُ: بمضمر دلّ عليه (أنزل) السالف، أي: أنزله اللَّه، أو بالابتداء، والخبر محذوف، أي: اللَّه علّمكم، أو: اللَّه أنزله، أو بالعكس: أي: المنزل اللَّه، أو هو اللَّه، فإنهم لا يقدرون أن ينكروا ذلك»[١].

وذكر ابن تيمية وابن القيم عن بعض المتصوفة أنهم يجعلون ذلك على الأمر بحكاية لفظ الجلالة، وأن المقصود بذلك أن يقال استقلالاً: اللَّه، اللَّه، في باب الذكر والتعبد[٢]. «ويظن أن اللَّه أمر نبيه بأن يقول الاسم المفرد»[٣].

وعلى هذا التأويل لا يعرب لفظ الجلالة ركناً مذكوراً مكملاً مع ركن مقدر جملة اسمية أو فعلية، بل هو عندهم لفظ مفرد غير مرتبط بما قبله، مقول القول، جيء به على سبيل الأمر بحكايته وترديده، فلا جملة هنا، ولا مسند أو مسند إليه.

الأثر العقدي:

يرى بعض المتصوفة أن الانقطاع في الذكر والفناء في التعلق بالله له أحوال ودرجات. من ذلك أنهم يرون أن الذكر حسب حال الذاكر وترقيه في تلك الدرجات، فالعامة ذكرهم هو: (لا إله إلا اللَّه)، وأما الخاصة فذكرهم هو الاسم المفرد لفظ الجلالة: (اللَّه) وأعلى الأذكار ذكر خاصة الخاصة وهو الاسم المضمر (هو، هو)[٤].

قال شيخ الإسلام: «وربما قال بعضهم: (لا إله إلا اللَّه) للمؤمنين، و(اللَّه) للعارفين، و(هو) للمحققين، وربما اقتصر أحدهم في خلوته أو

(١) الفريد في إعراب القرآن ٢/ ١٨٩.
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٢٦ وما بعدها و١٠/ ٥٥٦- ٥٦٧.
(٣) مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٢٨، وينظر: بدائع التفسير ٢/ ١٦٥.
(٤) ألف ابن عربي الصوفي الحلولي كتاباً سماه (كتاب الهو). ينظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٢٨، و٥٦٠، وتنظر المسألة ذات الرقم (١٧) من هذا البحث.

في جماعته على (اللَّه، اللَّه، اللَّه) أو على (هو) أو (يا هو) أو (لا هو إلا هو)»(١).

ولهذا يرى أصحاب هذا الفكر أن الآية تأمر النبي ﷺ والمسلمين بأن يقول أحدهم في كل أحواله ذاكراً ربه بقوله: اللَّه الله.

وقد بدّع أهل السنة هذه التوجيه وأن ذلك إنما هو غلط وضلال.

قال شيخ الإسلام: «وأما الاسم المفرد مظهراً أو مضمراً فليس بكلام تام، ولا جملة مفيدة، ولا يتعلق به إيمان ولا كفر ولا أمر ولا نهي، ولم يذكر ذلك أحد من سلف الأمة، ولا شرع ذلك رسول الله ﷺ، ولا يعطي القلب بنفسه معرفة مفيدة ولا حالاً نافعاً، وإنما يعطيه تصوراً مطلقاً لا يحكم عليه بنفي ولا إثبات، فإن لم يقترن به من معرفة القلب وحاله ما يفيد بنفسه، وإلا لم يكن فيه فائدة. والشريعة إنما تشرع من الأذكار ما يفيد بنفسه لا ما تكون الفائدة حاصلة بغيره.

وقد وقع بعض من واظب على هذا الذكر في فنون من الإلحاد وأنواع من الاتحاد»(٢).

وقال: «وأما الاقتصار على الاسم المفرد مظهراً أو مضمراً فلا أصل له فضلاً عن أن يكون من ذكر الخاصة والعارفين، بل هو وسيلة إلى أنواع من البدع والضلالات وذريعة إلى تصورات أحوال فاسدة من أحوال أهل الإلحاد، وأهل الاتحاد»(٣).

وقال ابن القيم: «إن الذكر بالاسم المفرد غير مشروع أصلاً، ولا مفيد شيئاً، ولا هو كلام أصلاً، ولا يدل على مدح أو تعظيم، ولا يتعلق به إيمان ولا ثواب، ولا يدخل به الذاكر في عقد الإسلام جملة، فلو قال الكافر (الله، الله) من أول عمره إلى آخره لم يصر بذلك مسلماً، فضلاً

---

(١) مجموع الفتاوى ١٠/ ٥٥٧.
(٢) مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٢٦.
(٣) مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٣٣. وينظر: ١٠/ ٥٥٦.

عن أن يكون من جملة الذكر أو أن يكون أفضل الأذكار»(١).

المناقشة:

إن الضعف في تأويل بعض المتصوفة لهذه المسألة أظهر من أن يحتاج إلى توضيح، ولكني أذكر من مظاهره ما يلي:

١ - أن هذه الآية وغيرها من ألفاظ القرآن كلام اللَّه تعالى، والكلام إنما يطلق على «كل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه وهو الذي يسميه النحويون الجمل نحو: زيد أخوك، وقام محمد... فكل لفظ استقل بنفسه، وجنيت منه ثمرة معناه فهو كلام»(٢).

ومن المتقرر عند النحويين أن الكلام يقوم بالإضافة إلى قيد الفائدة على التركيب بين أكثر من كلمة. وهذا يخرج «اللفظ المفرد، لأن المفرد لا يكون كلاماً»(٣).

قال أبو علي الشلوبين: «ليس كل ما يفهم منه معنىً يفيدُ المخاطبَ أي: يكتفي به، ألا ترى أن قولنا: (زيد) يفهم منه معنى، لكن ذلك المعنى الذي يفهم منه لا يكتفي به المخاطب، وكذلك سائر الأسماء إذا لُفِظ بها مفردة، وكذلك الأفعال إذا لُفِظَ بها مفردة، فلا يؤخذ مفيد مأخذ مفهوم، وإنما يؤخذ مأخذ مستقل ومكتف وحاصل منه معنى، وما أشبه ذلك»(٤).

فوصف الفائدة لازم للقرآن غير منفك؛ لأن اللَّه تعالى قد أنزل كتابه تبياناً لكل شيء، فهو ﴿ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ فِى صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [العنكبوت ٢٩/ ٤٩]، وقد جاء ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِىٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٩٥]، وقد ظهر أن اللسان العربي يحصر الكلام في المركب المستقل.

---

(١) بدائع التفسير ٢/ ١٦٥.

(٢) الخصائص ١/ ١٧.

(٣) شرح المقدمة الجزولية الكبير للشلوبين ١/ ١٩٧.

(٤) شرح المقدمة الجزولية الكبير ١/ ١٩٧.

٢ - أن حذف أحد جزئي الجملة بدليل مقالي أو حالي لا يخرجها عن مفهوم الجملة، ولا يلغي ارتباط المذكور بالمحذوف، كما أنه لا يسقط الاعتبار بهذا المحذوف، وهو سائغ ومتواتر في الكلام الفصيح في صور متعددة مشهورة في كتب النحويين.(١)

٣ - أن حذف الخبر - وهو أظهر الأوجه - استناداً على وروده في جملة الاستفهام من الشيوع ما لا يحتاج معه إلى سرد لتلك الشواهد. فهو «قياس مطرد في مثل هذا في كلام العرب»(٢).

قال أبو بكر بن السراج: «وتَعْتَبِرُ(٣) خبراً لمبتدأ بأنك متى سألت عن الخبر جاز أن يجاب بالمبتدأ؛ لأنه يرجع إلى أنه هو هو في المعنى. ألا ترى أن القائل إذا قال: عمرو منطلق، فقلت: من المنطلق؟، قال: عمرو، وكذلك إذا قال: عبد اللّه أخوك، فقلت: من أخوك؟ قال: عبد اللّه، وكذلك لو قال: عبد اللّه قامت جاريته في دار أخيه، فقلت: من الذي قامت جاريته في دار أخيه؟ لقال: عبد الله»(٤).

وقال ابن مالك(٥):

وحذف ما يُعْلَمُ جائزٌ كما تقول: زيدٌ بعدَ منْ عندكما؟

قال المرادي: «يعني أنه يجوز حذف كلٍّ من المبتدأ والخبر إذا علم، مثال حذف الخبر (زيد) في جواب (منْ عندكما؟)، والتقدير: زيدٌ عندنا»(٦).

---

(١) ينظر: الخصائص ١/ ٨٦، ٣٦٠-٣٨٣، ومغني اللبيب ص ٧٨٦.
(٢) مجموع الفتاوى ١٠/ ٥٥٩.
(٣) أي وتأخذ بالاعتبار والتقدير.
(٤) الأصول في النحو، لابن السراج ١/ ٦٩.
(٥) ألفية ابن مالك باب الابتداء ص ١٧.
(٦) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، للمرادي المعروف بابن أم قاسم ت(٧٤٩)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط الثانية ١٩٧٩في ١/ ٢٨٧.

٤ - أن موضع الشاهد جاء محكياً بالقول. وقد تقرر عند أئمة النحو أن العرب لا يحكون بالقول إلا ما كان كلاماً تاماً بتحقق قيد التركيب والإفادة، و«لا يحكون من كان قولاً، فالقول لا يُحكَى به إلا كلام تام، أو جملة اسمية أو فعلية، ولهذا يكسرون (إنّ) إذا جاءت بعد القول، فالقول لا يحكى به اسم»[١]؛ لأن الاسم كلمة واحدة، والكلمة الواحدة قول وليست كلاماً[٢].

قال سيبويه: «واعلم أنّ (قلتُ) إنما وقعت في كلام العرب على أن يحكى بها، وإنما تَحْكي بعد القول ما كان كلاماً لا قولاً[٣]،نحو: قلت: زيدٌ منطلق؛ لأنه يحسن أن تقول: زيد منطلق[٤]،ولا تدخل (قلت). وما لم يكن هكذا أسقط القول عنه.

وتقول: قال زيد إن عمراً خيرُ الناس، وتصديق ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ﴾ [آل عمران ٣/ ٤٢]، ولولا ذلك لقال: (أنَّ الله). وكذلك جميع ما تصرف من فعله»[٥].

وقال أبو سعيد السيرافي: «الجمل تقع بعدها - أي بعد قلت -

(١) مجموع الفتاوى ١٠ / ٢٢٨.

(٢) ينظر: الخصائص ١/ ١٩، وينظر: شرح عيون كتاب سيبويه، تأليف أبي نصر هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي القرطبي ت(٤٠١)، تحقيق: عبد ربه عبد اللطيف عبد ربه، مطبعة حسّان - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٤، ص ٨٢.

(٣) في نسخة عبد السلام هارون: (ما كان كلاماً لا قول)، وما أثبته هو في نسخة بولاق وهو الأظهر. ينظر: الكتاب، لسيبويه، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط الأولى ١٣١٦، في ١/ ٦٢. وهو كذلك في شرح السيرافي (مخطوط) ١/ ٤٦٠، والخصائص لابن جني ١/ ١٩. ومجموع الفتاوى لابن تيمية ١٠/ ٢٢٨.

(٤) بعدها في نسخة ط، وبولاق: «فلما أوقعت (قلت) على ألا يحكى بها إلا ما يحسن أن يكون كلاماً وذلك قولك: قال زيدٌ عمروٌ خير الناس وتصديق ذلك. . . .». (الكتاب، بولاق ١/ ٦٢).

(٥) الكتاب، طبعة عبد السلام هارون ١/ ١٢٢.

على لفظ اللافظ بها فتكون الجمل التي تقع بعدها بمنزلة المفعول.... وأما قوله[1]: (وإنما تحكي بعد القول ما كان كلاماً) يعني: ما كان جملة قد عمل بعضها في بعض»[2].

٥ - أن هذا الأسلوب من الاستفهام التقريري لربوبية اللّه تعالى وألوهيته، ثم الإجابة عليه، بما هو متقرر عند المستجوَب من كون فاعل ذلك هو اللّه وهو المستحق للعبادة، أسلوب قد تكرر في القرآن في غير ما موضع[3]. فلو قيل باستقلال الجواب - وهو هذه الجملة الفعلية من القول والاسم المفرد الواقع محكياً بعد القول كما هو توجيه هؤلاء - لبقي هذا الاستفهام المتكرر بلا إجابة.

٦ - أن هذا النوع من الاستفهام التقريري قد جاء بأسلوب آخر في جوابه، إذ إنه في بعض المواضع جاء الإقرار من المستجْوَب نفسه من مثل قوله تعالى ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٨٧]، فهل يتأتّى أن يقال إن ذلك إخبار عن قيل الكافرين وتلفّظهم بهذا الاسم وتكراره ونقل لنا على سبيل حكاية قولهم، فيكون ذكر الكافرين وفعلهم مثل ذكر الخاصة عند هؤلاء؟.

وكل هذا يؤكد مجافاة توجيه بعض المتصوفة للأدلة الشرعية واللغوية والعقلية والذوقية.



(١) أي سيبويه، في نصه السابق.

(٢) شرح كتاب سيبويه، للسيرافي (مخطوط) ١/ ٤٦٠.

(٣) من ذلك قوله تعالى ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ﴾[الرعد ١٣/ ١٦]. وقوله ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ﴾ [سبأ ٣٤/ ٢٤].

المسألة العشرون

٢٠ - قال اللّه تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ قُل لَّآ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٩].

التوجيه الإعرابي:

وردت الآية بأسلوب الاستفهام والجواب في تقرير صدق رسالة النبي ﷺ.

ولئن كان السؤال صريحاً في صورته ومعناه، فإن الجواب قد تطرق الاحتمال في تعيينه بأكثر من صورة.

وقد تبع ذلك اختلاف في إعراب لفظ الجلالة من قوله: ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ وصور الجواب المحتملة هي ما يلي:

الأولى: أن يكون الجواب هو قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ ويتم الكلام هنا، ثم يستأنف كلاماً مستقلاً بقوله ﴿شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾، ويكون إعراب لفظ الجلالة في هذه الصورة أحد وجهين:

أن يكون مبتدأ، وخبره محذوف، والتقدير: اللّه أكبر شهادة.

أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف، والتقدير: ذلك الشيء هو اللّه تعالى.

وإعراب ﴿شَهِيدٌ﴾ على هذين الوجهين يكون خبراً لمبتدأ محذوف أي: هو شهيد بيني وبينكم. والجملة لا محل لها استئنافية.

وعلى هذه الصورة بوجهيها تكون جملة ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ جواباً لـ (أيّ) من حيث اللفظ والمعنى. في محل نصب مقول القول.

الثانية: أن يكون الجواب محذوفاً دل عليه قوله ﴿قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ فلا يوقف على لفظ الجلالة بل يوصل بما بعده. ويعرب لفظ الجلالة مبتدأ و (شهيد) خبره، والجملة من المبتدأ والخبر في محل نصب مقول القول.

وهاتان الصورتان جائزتان عند جمهور المعربين والمفسرين(١).

الثالثة: أنه لا جواب في الآية، وأما قوله ﴿اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ فهو «مبتدأ وخبر أي جملة مستقلة بنفسها لا تعلق لهما بما قبلها من جهة الصناعة الإعرابية، بل قوله ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ هو استفهام على جهة التقرير والتوقيف، ثم أخبر بأن خالق الأشياء والشهود، هو الشهيد بيني وبينكم، وانتظم الكلام من حيث المعنى فالجملة ليست جواباً صناعياً»(٢).

وهذا توجيه الجهمية(٣)، لمعنى عقدي يتضح في الفقرة الآتية. واختاره الباقولي(٤) لكونه ظاهر الآية.

قال الباقولي: «وظاهر الآية على أن قوله ﴿قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ يرتفع فيه لفظة (الله) بالابتداء، و﴿شَهِيدٌ﴾ خبره، وليس بجواب (أي شيء). وعلى مقتضى كلامهم يجب أن يكون الوقف جائزاً على قوله ﴿قُلِ اللَّهُ﴾ والتقدير: قل اللّٰه أكبر شهادة، فأضمر خبر المبتدأ. ويكون قوله ﴿شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ خبر مبتدأ مضمر، أي: هو شهيد بيني وبينكم»(٥).

كما اختاره أبو حيان«لكونه لا إضمار فيه مع صحة معناه»(٦).

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٧/ ١٨٩، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٢٥٩، والكشاف ٢/ ٧، والتبيان للعكبري ١/ ٤٨٦، وتفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب ٤/ ٥٣، وتفسير النسفي ٢/ ١١، ومجموع الفتاوى ١٤/ ١٩٣، والدر المصون ٤/ ٥٦٦، وروح المعاني ٧/ ١٥١ .

(٢) البحر المحيط ٤/ ٩٥.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ١/ ١٠١، ١٢/ ١٤٦، والبحر المحيط ٤/ ٩٤، وروح المعاني ٧/ ١٥٠،

(٤) ينظر: كشف المشكلات ١/ ٣٩٠.

(٥) كشف المشكلات ١/ ٣٩٠.

(٦) ينظر: البحر المحيط ٩٤، ٩٥.

الأثر العقدي:

إن منشأ اختلاف التوجيه الإعرابي في هذه الآية هو المعنى العقدي القائم على البحث في جواز إطلاق لفظ (شيء) على اللّه تعالى.

فقد ذهبت الجهمية[١] إلى المنع مطلقاً.

وذهب الجمهور من أصحاب المقالات من أهل السنة والأشاعرة والماتريدية والمعتزلة إلى جواز إطلاقه عليه تعالى على اختلاف بينهم في تفسير المراد بهذا الإطلاق[٢].

قال الإمام البخاري: «(باب: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾): فسمّى اللّه تعالى نفسه شيئاً. وسمّى النبي ﷺ القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله. وقال ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص ٢٨/ ٨٨]»[٣].

وقال أبو الحسن الأشعري: «واختلف المتكلمون: هل يسمى البارئ شيئاً أم لا ؟.فقال جهم بن صفوان: إن البارئ لا يقال إنه شيء ؛ لأن الشيء عنده هو المخلوق الذي له مثل. وقال أكثر أهل الصلاة: إن البارئ شيء.

---

(١) الجهمية: أتباع الجهم بن صفوان الراسبي، كان ينكر الصفات، ويقول بخلق القرآن، وأن اللّه في الأمكنة كلها، وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تفنيان، وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط. وقد كفره جمع من السلف، وقتل سنة ١٢٨. ينظر: الفرق بين الفرق ص ١٩٤، والملل والنحل ١/ ٨٦، والجهمية والمعتزلة نشأتهما وأصولهما ومناهجهما وموقف السلف منهما قديماً وحديثاً، أ. د/ ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن - الرياض، ط الأولى ١٤٢١، ص ١٣ وما بعدها.

(٢) ينظر: الحيدة، للإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني المكي ت(٢٤٠)، مطابع الجامعة الإسلامية - المدينة النبوية، ط الثالثة١٤٠٥،ص٢٠، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٥٧، والكشاف ٢/ ٧، والتفسير الكبير ١/ ١٠١، و١٢/ ١٤٦، ودر تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩٨، ٥/ ١٧٨، ومجموع الفتاوى ١٤/ ١٩٣، والبحر المحيط ٤/ ٩٤، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢٣٨، وشرح المواقف للجرجاني ٢/ ١٨٩، وحاشية الشهاب ٤/ ٥٣، وروح المعاني ٧/ ١٥٠ .

(٣) صحيح البخاري: باب (٢١): ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾.

واختلف القائلون إنه شيء في معنى القول إنه شيء»[١]. ثم ذكر تلك المقالات، كما ذكر غيره استدلال كل فريق[٢].

وكشف ابن تيمية المعنى العقدي عند جهم في منعه إطلاقه على اللّه تعالى، وأنه رام نفي التشبيه بزعمه ففرّ إلى التعطيل.

قال ابن تيمية: «ولهذا كان قول جهم المشهور عنه، الذي نقله عنه عامة الناس، أنه لا يسمّى اللّه شيئاً[٣]؛ لأن ذلك - بزعمه - يقتضي التشبيه، لأن اسم الشيء إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء، وهذا تشبيه بزعمه.

وقوله باطل، فإنه سبحانه وإن كان لا يماثله شيء من الأشياء في شيء من الأشياء، فمن المعلوم بالعقل أن كل شيئين فهما متفقان في مسمى الشيء، وكل موجودين فهما[٤] متفقان في مسمى الوجود، وكل ذاتين فهما متفقان في مسمى الذات، فإنك تقول الشيء والموجود والذات: ينقسم إلى قديم ومحدث، وواجب وممكن، وخالق ومخلوق. ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام»[٥].

ووجه استدلال الجمهور بهذه الآية أن «(أيّاً) بعض ما تضاف إليه، فإذا كانت استفهامية اقتضى الظاهر أن يكون جوابها مسمّى باسم ما أضيفت إليه أي»[٦]. فإذا قيل: أيّ الناس أفضل؟ فقيل: محمدٌ ﷺ، علم أن محمداً ﷺ من الناس، أما لو قيل: أي الناس أفضل؟ فقيل: جبريل عليه السلام، لم يصح لأنه لا يندرج في لفظ الناس.

---

(١) مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٠١.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ١/ ١٠١، و١٢/ ١٤٦ .

(٣) (لا يفهم من ذلك أن اللّه يسمى (شيئاً) عند أهل السنة، بل المراد بأنه يخبر عنه بأنه شيء) من تعليق شيخنا عبد اللّه الغنيمان.

(٤) هكذا في إحدى النسخ المخطوطة كما ذكره المحقق د/ محمد رشاد، وقد أثبت في المطبوع (فيها) والأول أظهر.

(٥) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ١٧٨.

(٦) التبيان للعكبري ١/ ٤٨٦، ونحوه في الدر المصون ٤/ ٥٦٦.

قال أبو البقاء العكبري: «وهذا يوجب أن يسمى اللَّه شيئاً، فعلى هذا يكون قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ جواباً، و﴿ٱللَّهُ﴾ مبتدأ، والخبر محذوف، أي: أكبر شهادة. وقوله ﴿شَهِيدٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف»[(١)].

المناقشة:

لقد اتضح من خلال عرض صور الجواب للاستفهام في فقرة التوجيه الإعرابي أن الجمهور يجيزون في لفظ الجلالة (الله) ثلاثة أعاريب: إما أن يكون مبتدأ والخبر محذوف، أو العكس، وإما أن يكون مبتدأ وخبره ما بعده من قوله ﴿شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾.

وأن الجهمية يوجبون الإعراب الثالث ويمنعون الإعرابين الأول والثاني.

ويبدو أن إعرابه مبتدأ وخبره ما بعده على أن هذه جملة أغنت عن جملة الجواب المحذوفة لدلالتها عليها كما مرّ في الصورة الثانية هو الأرجح من هذه الأقوال؛ ذلك أن الصورتين الأخريين لم يسلما من الاعتراض الموجه إلى كل واحدة منهما:

أما من يجعل الجواب مذكوراً وهو قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ بحذف أحد ركني الجملة، ثم الاستئناف بـ(هو شهيد بيني وبينكم)، فإنه مترتب على إضمار في الجملتين أولاً وآخرا، فأضمر المبتدأ أو الخبر في قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾، ثم أضمر مبتدأ في قوله ﴿شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾، وهذا قائم على تعدد الإضمار دونما ضرورة، فهو خلاف الأرجح، والواجب حمل القرآن على الراجح لا على المرجوح[(٢)].

والأمر الآخر أنه لو كان قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ جواباً لاشتهر الوقف عليه، والمشهور هو الوصل بـ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾.

---

(١) التبيان في إعراب القرآن للعكبري ١/ ٤٨٦.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٩٥.

وأما من قطع قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ عن جملة السؤال، فيعترض بأن «قوله ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ لا شك أنه سؤال ولا بد له من جواب: إما مذكور وإما محذوف.

فإن قلنا الجواب مذكور، كان الجواب هو ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ وههنا يتم الكلام. فأما قوله ﴿شَهِيدُۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ فههنا يضمر مبتدأ، والتقدير: وهو شهيد بيني وبينكم، وعند هذا يصح الاستدلال المذكور.

وأما إن قلنا الجواب محذوف، فنقول هذا على خلاف الدليل، وأيضاً فبتقدير أن يكون الجواب محذوفاً إلا أن ذلك المحذوف لا بد وأن يكون أمراً يدل المذكور عليه ويكون لائقاً بذلك الموضع، والجواب اللائق بقوله ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ هو أن يقال: هو اللّه، ثم يقال بعده ﴿ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾»[١].

فهذا التوجيه يقطع السؤال عن جوابه، كما أنه يفتقد إلى وضوح التطابق بين صيغة السؤال والجواب، على تقديره جواباً بنفسه غير قائم مقام غيره؛ لأنه عدول عن الجواب المتبادر إليه، وإن كان بعضهم قد عده من الأسلوب الحكيم[٢] بكون السائل قد تلقي بغير ما يتبادر إليه[٣]. إلا أنه لم يسلّم به، «أما بالنظر إلى (أي شيء أكبر شهادة فلوحدة السائل، ولا ينفعه كون الجواب من قبل المشركين، وأما بالنظر إلى قولهم أرنا من يشهد لك فللموافقة بين السؤال والجواب»[٤].

---

(١) الفتح الكبير ١٢/ ١٤٦.

(٢) ينظر في مفهوم الأسلوب الحكيم ومصطلحاته: الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني ص ٣٩١، وعلوم البلاغة، لأحمد المراغي ص ٣٤٧، والبلاغة فنونها وأفنانها، د/ فضل حسن عباس، دار الفرقان- عمان، ط الثانية ١٤٠٩، ص ٢٨٩، والأسلوب الحكيم، دراسة بلاغية تحليلية، مع تحقيق (رسالة في بيان الأسلوب الحكيم) لابن كمال باشا، د/ محمد بن علي الصامل، منشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، العدد الخامس عشر، شعبان ١٤١٦، ص ١٩-١٢٣.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب ٤/ ٥٤، وروح المعاني ٧/ ١٥٢.

(٤) حاشية الشهاب ٤/ ٥٤.

ولهذا فالقول الصحيح أن الجواب محذوف لكونه معلوماً بيناً عند الخصم، وللاستغناء عنه بما بعده وحاصله: أن اللَّه الذي هو أكبر شيء شهادة شهد بذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وكل أحد يعلم أن اللَّه أكبر شهادة، فما قال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ علم أن اللَّه أكبر شهادة من كل شيء، فقيل له ﴿قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾، ولما قال ﴿اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ كان في هذا ما يغني عن قوله: إن اللَّه أكبر شهادة. وذلك أن كون اللَّه أكبر شهادة هو معلوم، ولا يثبت بمجرد قوله ﴿أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ بخلاف كونه شهيداً بينه وبينهم؛ فإن هذا مما يعلم بالنص والاستدلال، فينظر هل شهد اللَّه بصدقه وكذبهم في تكذيبه؟ أم شهد بكذبه وصدقهم في تكذيبه؟ وإذا نظر في ذلك علم أن اللَّه شهد بصدقه وكذبهم بالنوعين من الآيات: بكلامه الذي أنزله، وبما بين أنه رسول صادق»[(١)].

ومع القول بأن قوله ﴿قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ مبتدأ وخبر، بدون تقدير، فإن ذلك لا يعارض دلالة الآية على صحة إطلاق (شيء) على اللَّه تعالى؛ لأنه لما قال ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾ ثم جاء الجواب بقوله ﴿قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾، فهي جارية مجرى الجواب؛ والجواب لا بد أن يكون دالاً على ما استفهم عن حقيقته في السؤال فحينئذ يلزم المقصود.

وهذا التوجيه يدل على أن اللَّه ﷻ إذا كان هو الشهيد بينه وبينهم فأكبر شيء شهادة شهيدٌ له، فجمع بين شهادته له وإثبات أنه سبحانه أكبر الأشياء شهادة، متضمناً ذلك صحة إطلاق هذا اللفظ عليه تعالى.



---

(١) مجموع الفتاوى ١٤/ ١٩٣.

المسألة الحادية والعشرون

٢١- قال اللّه تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَـٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَـٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِن قَبْلُ قَـٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة ٩/ ٣٠].

تمهيد:

يلحق التنوين بعض الأسماء لوظائف متعددة، ومن تلك الوظائف تحديد الموقع الإعرابي لكلمة (ابن) الواقعة بعد العلم، فيؤتى بالتنوين مع العَلَم السابق له للقطع بخبرية (ابن)، ويحذف التنوين للقطع بوصفيته، ومن ثَمّ ترقّب الخبر بعد ذلك(١).

قال سيبويه: «(هذا باب ما يذهب التنوين فيه من الأسماء لغير إضافة ولا دخول الألف واللام، ولا لأنه لا ينصرف، وكان القياس أن يثبت التنوين فيه): وذلك كلّ اسم غالبٍ وصف بابن، ثم أضيف إلى اسم غالب، أو كنية أو أمّ. وذلك قولك: هذا زيدُ بنُ عمروٍ. وإنما حذفوا التنوين من هذا النحو حيث كثر في كلامهم؛ لأن التنوين حرفٌ ساكن وقع بعده حرف ساكن، ومن كلامهم أن يحذفوا الأوّل إذا التقى ساكنان»(٢).

---

(١) ينظر: الكتاب ٣/ ٥٠٤- ٥٠٨، ومعاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١، المقتضب ٢/ ٣١٢- ٣١٦، وشرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/ ١٥١-١٥٥، والحجة للفارسي ٤/ ١٨١، والخصائص ٢/ ٤٩١، والتبصرة والتذكرة للصيمري ٢/ ٧٢٦- ٧٣١، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٥٩-١٦٢، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٥، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/ ١٢٩٧-١٣٠٢، والمساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل ٢/ ٤٩٩، وهمع الهوامع ٣/ ٥٥.

(٢) الكتاب ٣/ ٥٠٤.

والذي أشار إليه سيبويه في هذا النص من أن علة الحذف هي التقاء الساكنين هو أحد الآراء في ذلك.

قال الصيمري: «واختلفوا في علة الحذف: فمذهب سيبويه أنه حُذف لاجتماع الساكنين مع كثرته في الكلام، ومذهب يونس أنه حذف لاجتماع الساكنين فقط، وقال أبو عمرو ابن العلاء: إنه حذف لكثرته في الكلام فقط»(١).

وإنما كان حذف التنوين مع الصفة خاصة لشدة ارتباط الصفة بالموصوف، فحسن عدم الفصل بينهما بالتنوين لكونهما كالكلمة الواحدة، وليس كذلك الخبر.

قال الزجاج: «يحذف التنوين في الصفة نحو قولك: جاءني زيدُ بن عمروٍ، فيحذف التنوين لالتقاء الساكنين وأنّ ابناً مضاف إلى علمٍ، وأن النعت والمنعوت كالشيء الواحد، فإذا كان خبراً فالتنوين»(٢).

أي فيجب التنوين، ولا يحذف كما حذف مع الصفة.

وهذا الحذف مع العَلَم الموصوف بكلمة (ابن) ملتزَمٌ بشروطٍ معينةٍ، ويمتنع ذكره مع توفرها وإن كان هو الأصل للتفريق بين الخبرية والوصفية، فإن تخلّف شيء من هذه الشروط وجب الرجوع إلى الأصل، وهو التنوين.

قال أبو علي الفارسي: «ولا يجوز إثبات التنوين في هذا الباب إذا كان صفة، وإن كان الأصل؛ لأنهم جعلوه من الأصول المرفوضة، كما أن إظهار الأول من المثلين في نحو: ضننوا، لا يجوز في الكلام»(٣).

وقال ابن الشجري: «من المحذوفات التي استمرّ حذفها، وكثر في

(١) التبصرة والتذكرة ٢/ ٧٢٧. وينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٢/ ٤٤٨.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٤٤٢.

(٣) الحجة للقراء السبعة ٤/ ١٨٣.

ضروب من الكلام: التنوين، فقد حذفوه في مواضع منها: عند التقاء الساكنين، وذلك على ضربين: لازم وغير لازم، فاللازم أن تحذفه لسكونه وسكون الباء من (ابن)، باجتماع شرائط:

١ - منها أن يكون في اسم عَلَم.

٢ - ومنها أن يكون (ابن) مضافاً إلى علم.

٣ - ومنها أن يكون (ابن) صفة للاسم، لا خبراً عنه.

٤ - أن لا تكون الواسطة بين الاسمين إلا هذه اللفظة التي هي (ابن).

كما تحذف ألفه من الخط.

فإن عدمت إحدى هذه الشرائط وجب إثبات التنوين، فمثال اجتماع شرائط حذفه، قولك: هذا زيدُ بنُ جعفرٍ، ورأيت زيدَ بنَ جعفرٍ، ومررت بزيدِ بنِ جعفرٍ، فإن قلت: زيدٌ ابنُ جعفرٍ، نوّنت وأثبت ألف (ابن)؛ لأن قولك: (زيدٌ) مبتدأ، و (ابن جعفر) خبره، وكذلك إن قلت: مررت بزيدٍ ابنِ أخيك، نوّنت؛ لأنك أضفت الاسم إلى غير علم، وكذلك إن قلت: مررت بزيدٍ عمِّ جعفر، نوّنت؛ لأنك وصفته بغير ابن.

وإنما حذفوا التنوين في هذا النحو لكثرة الاستعمال؛ لأن الإنسان لا يخلو من اسم علم، وهو مع ذلك ابنُ صاحب اسم علمٍ، ولا بدّ له من الأبوّة، والأبوّة دالّة على البنوّة.

ولا يجوز إثبات التنوين مع ما ذكرته من اجتماع هذه الشرائط إلا اضطراراً»[(١)].

التوجيه الإعرابي:

ورد في قوله (عزير) في الآية السابقة في رأس المسألة قراءتان سبعيتان[(٢)]:

---

(١) أمالي ابن الشجري ٢/١٥٩-١٦٠ بتصرف يسير.

(٢) ينظر: السبعة ص ٣١٣، والتيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني ص ١١٨، والإقناع في القراءات السبع لابن الباذش ٢/ ٦٥٧.

الأولى: بالتنوين: وهي قراءة عاصم والكسائي.

الثانية: بلا تنوين: وهي قراءة بقية السبعة.

ولقد أجمع المعربون على أن قراءة التنوين مركبة من: مبتدأ، وهو (عزير)، وخبره، وهو (ابن الله). غير أنهم اختلفوا في التنوين تبعاً لاختلافهم في حقيقة هذا العلم، فقيل: هو عربي، والتنوين هو تنوين التمكين. وقيل: هو أعجمي وإنما نوّن للخفة[(١)].

قال أبو علي الفارسي: «من نوّن (عزيراً) جعله مبتدأ، وجعل (ابناً) خبره، وإذا كان كذلك فلا بدّ من إثبات التنوين في حال السعة والاختيار؛ لأن (عزيراً) ونحوه ينصرف، عجمياً كان أو عربياً»[(٢)].

أما القراءة الأخرى بترك التنوين، فقد اختلفوا في تركيبها، وفي إعراب كلمة (ابن) على أقوال:

الأول: أن الآية مركبة من مبتدأ، وهو (عزير) وخبره وهو (ابن الله) ملفوظين كما في قراءة التنوين تماماً، ثم وجهوا حذف التنوين من (عزير) على أوجه:

أ - أنه حذف لالتقاء الساكنين، وهو مراد، كما في قراءة من قرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص ١١٢/ ١-٢]. بترك التنوين في (أحد) وهو مراد.

قال الفراء: «وربما حذفت النون - أي التنوين - وإن لم يتم

---

(١) ينظر في توجيه القراءتين: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١، والمقتضب ٢/٣١٦، وتفسير الطبري١٠/١٢٨، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٤٤٢، وإعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ١/ ٢٣٦، والحجة للقراء السبعة للفارسي ٤/ ١٨١-١٨٦، والتبصرة والتذكرة ٢/ ٧٢٨، وحجة القرءات لابن زنجلة ص ٣١٦-٣١٨، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠، والكشاف ٢/١٤٨، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٦١، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ٣٩٦، والتبيان للعكبري ٢/ ٦٤٠، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/٦، والفريد في إعراب القرآن المجيد للهمداني ٢/ ٤٦٠، والدر المصون ٦/٣٨.

(٢) الحجة ٤/ ١٨١.

الكلام لسكون الباء من ابن، ويستثقل النون إذا كانت ساكنة لقيت ساكناً، فحذفت استثقالاً لتحريكها. قال: من ذلك قراءة القرّاء ﴿عُزَيْرُ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾...وقد سمعت كثيراً من القراء الفصحاء يقرءون: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدُ * ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾[١] فيحذفون النون من (أحد)»[٢].

ب - أنه حذف لمنعه من الصرف للعلمية والعجمة.

الثاني: أن الآية مركبة من مبتدأ محذوف تقديره (معبودنا) أو (إلهنا) أو (إمامنا)، ومن خبر المبتدأ وهو (عزير)، وصفة الخبر وهو (ابن) والتقدير: معبودُنا عزيرُ ابنُ اللهِ، أو إمامُنا عزيرُ ابنُ اللهِ.

الثالث: أن الآية مركبة من مبتدأ ملفوظ وهو (عزيرُ) وصفته، وهي (ابن)، ومن خبر محذوف، والتقدير: عزيرُ ابنُ اللهِ معبودُنا أو إمامنا.

قال الزجاج: «وفيه وجهٌ آخر: أن يكون الخبر محذوفاً، فيكون معناها: عزيرُ ابن اللَّه معبودنا، فيكون (ابن) نعتاً»[٣].

وقال الفارسي: «لا بد من إضمار جزءٍ آخر، يقدّر انضمامه إليه ليتمّ جملة، وتجعل الظاهر إما مبتدأ وإما خبر مبتدأ، فيكون التقدير: صاحبنا أو نسيبنا أو نبينا عزيرُ بن اللَّه، إن قدَّرت المضمر مبتدأ، وإن قدّرته بعكس ذلك جاز، فهذا أحد الوجهين»[٤].

الرابع: أن تركيب الآية كما هو في الوجهين السابقين في كل شيء غير أنه يعرب (ابن) بدلاً أو عطف بيان من (عزير).

ويكون حذف التنوين من (عزير) على الأوجه الثلاثة الأخيرة قياسياً لوقوع (ابن) تابعاً بين علمين كما سبق.

---

(١) يأتي تخريج هذه القراءة.

(٢) معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١.

(٣) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٤٤٢.

(٤) الحجة ٤/ ١٨٣.

الأثر العقدي:

جاءت الآية في سياق تنزيه الإله تعالى عن أقوال أهل الكتاب من اليهود والنصارى في دعواهم نسبة البنوة إلى الله تعالى بما يفضي إلى النقصان والحاجة إلى الكمال بغيره.

«وقد بيّن تعالى لحاق اليهود والنصارى بأهل الشرك، وإن اختلفت طرق الشرك، فلا فرق بين من يعبد الصنم، وبين من يعبد المسيح وغيره؛ لأن الشرك هو أن يتخذ مع الله معبوداً»[(١)].

ولقد انقسم المعربون تجاه قوله ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ في قراءة الجمهور (عزير) بلا تنوين وحمل (ابن) فيها على الإتباع بالوصفية أو البدلية فريقين:

- فريق أجاز ذلك وجعله وجهاً سائغاً في هذه الآية. وهذا رأي جمهور المفسرين والمعربين[(٢)].

والفريق الآخر - وهم قلة - قد ضعّف هذا الوجه أو أهمل ذكره[(٣)].

ولقد ربط قلة من هؤلاء القلة سبب تضعيف إعرابه وصفاً بمعنى عقدي ممتنع اتفاقاً لمخالفته مقتضى تنزيه الله تعالى عن الشريك والولد[(٤)]، يصوره الشيخ عبد القاهر الجرجاني بقوله: «وإذا كان الأمر

(١) البحر المحيط ٥/ ٣١.

(٢) ينظر: المقتضب ٢/٣١٦، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٤٤٢، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٦١، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ٣٩٦، والتبيان للعكبري ٢/ ٦٤٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد للهمداني ٢/ ٤٦٠.

(٣) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١، وتفسير الطبري ١٠/ ١٢٨، والكشاف ٢/ ١٤٨، وكشف المشكل في النحو للحيدرة ٢/ ٣٦٤، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦، والمصادر الآتية في الهامش بعده.

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ص ٢٨٨-٢٩٠، و الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص ١١٣، والبحر المحيط ٥/ ٣٢، وتفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب ٤/ ٥٥٦.

كذلك كان جعل الابن صفة في الآية مؤدياً إلى الأمر العظيم، وهو إخراجه عن موضع النفي والإنكار إلى موضع الثبوت والاستقرار، جلّ اللّه وتعالى عن شبه المخلوقين وعن جميع ما يقول الظالمون علوّاً كبيراً»[١].

وقد تبعه على منع ذلك وردّه بهذا الاعتراض الخطيب القزويني، بأنه «لو كان التقدير ما ذكر لكان الإنكار راجعاً إلى أنه معبودهم، وفيه تقدير أن عزيراً ابن اللّه تعالى اللّه عن ذلك»[٢].

المناقشة:

لقد توصل عبد القاهر الجرجاني إلى لزوم ثبوت المعنى المحذور في وجه الوصفية من قاعدة كلية هي مما توصل به إلى أن الواجب هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم.

وهذه القاعدة تقوم على أن معاني الإثبات والنفي والتصديق والتكذيب إنما تتجه إلى الخبر دون الصفة، أي إلى الإسناد لا إلى وصف ما يقع في الكلام موصوفاً بصفة[٣]، وعليه فيظلّ الوصف مقرراً بالسكوت عنه، وإن كان الخبر منفياً.

قال عبد القاهر: «وهناك باب واسع، ومن المشكل فيه قراءة من قرأ ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُـزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ بغير تنوين، وذلك أنهم قد حملوها على وجهين...، الوجه الثاني منهما: أن يكون الابن صفة، ويكون التنوين قد سقط على حد سقوطه في قولنا: جاءني زيدُ بن عمرو، ويكون في الكلام محذوف، ثم اختلفوا في المحذوف فمنهم من جعله مبتدأ، فقدر: وقالت اليهود هو عزيرُ ابن اللّه، ومنهم من جعله خبراً، فقدر: وقالت اليهود عزيرُ ابن اللّه معبودنا، وفي هذا أمر عظيم، وذلك أنك إذا حكيت عن قائل كلاماً أنت تريد أن تكذّبه فيه فإن التكذيب ينصرف إلى

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٨٩.

(٢) الإيضاح ص ١١٣.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ص ٢٨٨-٢٨٩، والإيضاح ص ١١٣.

ما كان خبراً دون ما كان صفة. تفسير هذا أنك إذا حكيت عن إنسان أنه قال: زيدٌ الفقيه قد قدم، فقلت له: كذبتَ، أو غلطت، لم تكن قد أنكرت أن يكون زيدٌ فقيهاً، ولكن أن يكون قد قدم.

هذا ما لا شبهة فيه، وذلك أنك إذا كذّبتَ قائلاً في كلام أو صدّقته فإنما ينصرف التكذيب منك والتصديق إلى إثباته ونفيه، والإثبات والنفي يتناولان الخبر دون الصفة، وذلك أن ثبوت الصفة بنفسها لا بالمتكلم بدليل أنك تقول: ما جاءني زيدٌ الظريف، فيكون الظرف ثابتاً لزيد كثبوته إذا قلت: جاءني زيدٌ الظريف.

ولهذا فإن الصفة ثابتة ومعلومة عن المتكلم والمخاطب قبل التكلم بها، وإنما يؤتى بها خيفة اللبس على المخاطب، كما إذا قلت: جاءني زيدٌ الظريف، فإنما وصفته بالظرافة لا لتضيف هذه الصفة إلى ذهن المخاطب، وإنما لتميزه عن زيدٍ آخر ربما جاء إليك فيظنه المخاطب هو الجائي.

وبهذا يكون جعل الابن صفة مؤدياً إلى الأمر العظيم، وهو إخراجه عن موضع النفي والإنكار إلى موضع الثبوت والاستقرار»[1].

وقد تعقب الرازي الشيخ عبد القاهر في اعتراضه هذا، وردّه بأنه من غير المسلم أن يكون إنكار الخبر تسليماً بالوصف.

قال الرازي: «وطعن عبد القاهر الجرجاني في هذا الوجه في كتاب دلائل الإعجاز... وهذا الطعن عندي ضعيف، أما قوله: (إن من أخبر عن ذات موصوفة بصفة بأمر من الأمور، وأنكره منكر، توجه الإنكار إلى الخبر) فهذا مسلّم. وأما قوله: (ويكون ذلك تسليماً لذلك الوصف) فهذا ممنوع؛ لأنه لا يلزم من كونه مكذباً لذلك الخبر بالتكذيب أن يدل على أن ما سواه لا يكذبه بل يصدقه، وهذا بناء على دليل الخطاب، وهو ضعيف لا سيما في هذا المقام»[2].

---

(١) دلائل الإعجاز ٢٨٧-٢٨٩. بتصرف.
(٢) التفسير الكبير ١٦/ ٢٩.

وفي نظري أن الرازي لم يقدم ما هو مقنع في هذا الرد على الجرجاني، لأنه إن لم يلزم من تكذيب الخبر تصديقُ ما سواه - كما يقول الرازي - فإنه لا يلزم منه إنكاره وتكذيبه، فيبقى من غير تصديق ولا تكذيب، وهذا محذور وممتنع هنا؛ لأن دلالة الآية ومقتضى تقديس اللّه تعالى أن ينزه عن الأمرين المزعومين من اليهود معا: إشراك عزير بالعبادة والألوهية، ونسبة بنوته للّه تعالى.

كما رد الزركشي اعتراض الجرجاني بكونه «فيه نظر، لأن الصفة ليست إنشاء فهي خبر، إلا أنها غير تامة الإفادة، فيصح تكذيبها»[١].

وهذا الرد - في نظري - أوهى من سابقه، ذلك أن النقاش ليس متجهاً إلى منع تكذيب الصفة أو تصديقها في أصلها اللغوي، وإنما الكلام عن مدى شمول التكذيب لها بعد تكذيب الخبر وإنكاره.

ومع تشدد عبد القاهر في منعه توجيه الوصفية إلا أنه أشار إلى أنه يمكن أن يوجد محمل لها بلا محذور عقدي، لكنه وجه متكلف وغامض، وذلك بأن يحمل لفظ (قالت) على معنى (ذكرت)، وأن ذلك من أسلوب المبالغة.

قال في تقرير هذا الوجه بعد منعه تأويل الجمهور: «الأصل الذي قدمناه من أن الإنكار إذا لحق الخبر دون الصفة ليس بالشيء الذي يعترض فيه شك أو تتسلط عليه شبهة، فليس يتجه أن يكون الابن صفة ثم يلحقه الإنكار مع ذلك إلا على تأويل غامض، وهو أن يقال: إن الغرض الدلالة على أن اليهود قد كان بلغ من جهلهم ورسوخهم في هذا الشرك أنهم كان يذكرون عزيراً هذا الذكر، كما تقول في قوم تريد أن تصفهم بأنهم قد استهلكوا في أمر صاحبهم وغلوا في تعظيمه: إني أراهم قد اعتقدوا أمراً عظيماً، فهم يقولون أبداً: زيدٌ الأميرُ، تريد أنه كذلك يكون ذكرهم إذا ذكروه»[٢].

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٤١.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٨٩.

وقال الخطيب القزويني: «القول في الآية بمعنى الذكر؛ لأن الغرض الدلالة على أن اليهود قد بلغوا في الرسوخ والجهل والشرك إلى أنهم كانوا يذكرون عزيراً هذا الذكر»[(١)].

غير أن هذا الوجه قد لا يمكن وروده في هذا الآية مع تقدير الخبر أو المبتدأ المحذوفين؛ لأنه إنما يتجه إذا كان الخبر مطلقاً لا معيناً، وهذا غير متحقق في الآية، بل الخبر عند القائلين به هو مقيد ومعيّن وليس مجرد الاستقرار أو الوجود.

قال عبد القاهر: «إنما يستقيم هذا التأويل فيه إذا أنت لم تقدّر له خبراً معيناً، ولكن تريد أنهم كانوا لا يخبرون عنه بخبر إلا إذا كان ذكرهم له هكذا»[(٢)].

والذي يظهر - والله أعلم - أن توجيه الآية على حذف التنوين لالتقاء الساكنين هو المختار، على الرغم من تضعيف بعض النحويين[(٣)]، ورجحانه لأمور، منها:

١ - أن حذف التنوين لالتقاء الساكنين ثابت في الكلام الفصيح، وأجلّه القرآن الكريم.

قال الفارقي: «وهذا كثيرٌ جداً»[(٤)].

وقال ابن خالويه: «تأملت كتاب اللّه فوجدت فيه مائة وخمسين حرفاً مما ينوّن ولا ينوّن»[(٥)].

---

(١) الإيضاح ص ١١٣.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٩٠.

(٣) ينظر: المقتضب ٢/ ٣١٦، ومعاني القرآن وإعرابه ٢/ ٤٤٢، والحجة للفارسي ٤/ ١٨٦، والكشاف ٢/ ١٤٨، وشرح الجمل لابن عصفور ٢/ ٤٤٨.

(٤) الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب للفارقي ص ٥٧.

(٥) إعراب القراءات السبع ١/ ٢٣٧.

ومن ذلك قراءة بعضهم، وهو أبو عمرو بن العلاء في بعض طرقه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص ١١٢/ ١-٢] بحذف التنوين من (أحد)[١].

قال ابن مجاهد: «وعن هارون عن أبي عمرو ﴿...أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ﴾ لا ينوّن وإن وصل»[٢].

وقال الفارسي: «حذف في (أحدُ * الله) لالتقاء الساكنين كما حُذفت هذه الحروف، وكما حذف في نحو: هذا زيدُ بن عمروٍ، في الكلام، واستمر ذلك فيه، وكثر حتى صار الأصل الذي هو الإثبات مرفوضاً»[٣].

ويرى ابن مالك أن حذف التنوين لالتقاء الساكنين في (عزير) أحسن وأولى من حذفه في (أحد) من وجوه:

الأول: أن الاتصال بين (عزير) و (ابن) أقوى من اتصال (أحد) و (الله) لأن الأولين جزء من جملة واحدة، أما الآخران فهما من جملتين.

الثاني: أن حذف تنوين (عزير) في الإخبار عنه بـ (ابن) شبيهٌ بحذفه في النعت به. بخلاف حذف تنوين (أحد).

الثالث: أن حذف التنوين في (عزير) يخلّص من ثقل وقوع كسرة بين ضمتين أولاهما في حرف تكرار قبله ياء ساكنة، وذلك من جراء تحريك أحد الساكنين. ولا يلزم مثل ذلك في (أحد)[٤].

---

(١) ينظر: توجيه القراءة في: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١، والمقتضب ٢/ ٣١٤، والكامل ١/ ٣٢٨، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٤٤٢، والحجة للفارسي ٤/ ١٨٤، ٦/ ٤٥٤-٤٦٢، والتبصرة والتذكرة للصيمري ٢/ ٧٢٩، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٦٢.

(٢) السبعة ص ٧٠١.

(٣) الحجة للقراء السبعة ٦/ ٤٥٥.

(٤) ينظر: شرح الكافية الشافية ٣/ ١٣٠٠.

ومن مواضع حذف التنوين لالتقاء الساكنين ما رواه أبو العباس المبرد أنه سمع عمارة بن عقيل يقرأ ﴿وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ﴾ [يس ٣٦/ ٤٠]، يقرأها بنصب (النهار) فقال له: ما تريد؟ فقال: سابقٌ النهارَ، فقال: فهلّا قلته؟ قال: لو قلته لكان أوزن(١).

قال السيرافي: «يعني أثقل»(٢).

ومنه قول الراجز(٣):

إذا غـطـيـفُ الـسـلـمـي فـرّا

والأصل: إذا غطيفٌ، فحذف التنوين.

وقول الآخر(٤):

حيدرة خالي ولقيطٌ وعليّ وحاتمُ الطائي وهّاب المئيّ

يريد (وحاتمٌ الطائي).

وقول الشاعر(٥):

حـمـيـدُ الـذي أمَـجٌ دارُه أخو الخمرِ ذو الشيبةِ الأصلعُ

---

(١) ينظر: الكامل للمبرد ١/ ٣٢٨، وشرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/ ١٥٢، والخصائص١/ ١٢٥، ٢٤٩، ٣٧٣، ٣٨٤، ٢/ ٤٩٢، ودلائل الإعجاز ص ٢٨٧، والإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب للفارقي ص ٥٧.

(٢) شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/ ١٥٢. وينظر: الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب ص ٥٧، وشرح الجمل لابن عصفور ٢/ ٥٧٧. وقد فسره ابن جني بأنه يريد أقوى. ينظر ذلك في: الخصائص في المواضع السابقة.

(٣) البيت من الرجز، وهو بلا نسبة في: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١، والحجة للفارسي ٤/ ١٨٥، ٦/ ٤٥٧، وحجة القراءات ص ٣١٧، والإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب للفارقي ص ٦٠.

(٤) البيت من الرجز، وهو بلا نسبة في الأصول لابن السراج ٣/ ٣٢٩، والمسائل العسكرية، لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: د/ محمد الشاطر أحمد، مطبعة المدني، - مصر، ط الأولى ١٤٠٣، ص ١٧٧، والحجة للفارسي ٦/ ٤٥٧، و المنصف شرح الإمام أبي الفتح عثمان بن جني، لكتاب التصريف للإمام أبي عثمان المازني، تحقيق: إبراهيم مصطفى، عبد اللّه أمين، إحياء التراث القديم، ط الأولى ١٣٧٣، ٢/ ٦٨.

(٥) البيت من المتقارب، وهو بلا نسبة في المقتضب ٢/ ٣١٣، والكامل ١/ ٣٢٨، والحجة=

والشواهد على هذه الظاهرة كثيرة جداً[(١)].

وليس ذلك خاصاً بالضرورة الشعرية[(٢)]، بل هو في الكلام والشعر.

قال السيرافي: «وحذف التنوين غير داخل في ضرورة الشعر؛ لالتقاء الساكنين»[(٣)].

٢ - أنه مراد أصحاب القراءة نفسها كما صرّح به أحدهم وهو أبو عمرو[(٤)].

قال السيرافي: «وكان أبو عمرو بن العلاء يقرأ ﴿وقالت اليهود عزير بن الله﴾ ويذكر أنه اسم عربي، وأنه حذف التنوين منه لالتقاء الساكنين. فهذا أبو عمرو يختاره على غيره، ويفسره هذا التفسير»[(٥)].

٣ - أن فيه تحقيق اتحاد القراءتين.

فقد ثبت أنه «لا اختلاف بين النحويين أن إثبات التنوين أجود»[(٦)] لتعين الخبرية معه وتعذر الوصفية في كلمة (ابن)، وهذا سبب ترجيح بعض العلماء لقراءة التنوين.

= للفارسي ٤/ ١٨٤، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٦٢، ومعجم البلدان، تأليف: ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي ت (٦٢٦)، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ في ١/ ٢٩٧، (أمج).

وقد ورد في بعض هذه المصادر مجروراً، والقوافي مضمومة، فيكون فيه إقواء، في حين ورد في بعضها مضموماً فلا إقواء فيه.

(١) ينظر: الحجة للفارسي ٤/ ١٨٤-١٨٦، ٦/ ٤٥٧، والإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب ص ٥٤-٦٢، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٦٢- ١٦٥، وشرح الجمل لابن عصفور ٢/ ٥٧٧.

(٢) خصّ ابن عصفور في شرح الجمل ٢/ ٤٤٧ذلك بالضرورة، وفي موضع آخر من الكتاب في ٢/ ٥٧٧ قال إنه ليس من باب الضرورة.

(٣) شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/ ١٥٥. وينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٢/ ٥٧٧، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/ ١٢٩٩.

(٤) ينظر: التبصرة والتذكرة للصيمري ٢/ ٧٢٩، وحجة القراءات ص ٣١٧.

(٥) شرح كتاب سيبويه للسيرافي المطبوع ٢/ ١٥٥. وينظر: حجة القراءات ص ٣١٧.

(٦) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٤٤٢.

قال الطبري: «وأولى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ بتنوين (عزير)؛ لأن العرب لا تنوّن الأسماء إذا كان الابن نعتاً للاسم، كقولهم: هذا زيدُ بن عبد الله. فأرادوا الخبر عن (عزير) بأنه ابن اللَّه، ولم يريدوا أن يجعلوا الابن له نعتاً، والابن في هذا الموضع خبر لعزير؛ لأن الذين ذكر اللَّه عنهم أنهم قالوا ذلك، إنما أخبروا عن عزير أنه كذلك، وإن كانوا بقيلهم ذلك كانوا كاذبين على اللَّه مفترين»[(١)].

فالأولى حينئذ أن تحمل قراءة الحذف على أختها وأن تكونا على نسق واحد في المعنى والتركيب.

قال الفارسي: «والوجه الآخر: أن لا تجعلهما اسماً واحداً، ولكن تجعل الأول من الاسمين المبتدأ والآخر الخبر، فيكون المعنى فيه على هذا كالمعنى في إثبات التنوين، وتكون القراءتان متفقتين، إلا أنك حذفت التنوين لالتقاء الساكنين»[(٢)].

٤ - كتابة الألف في الرسم.

يذكر النحويون أن ألف (ابن) تحذف منه إذا وقع صفة بين علمين، مثل: هذا زيدُ بن عمرو، أو كنيتين، مثل: هذا أبو القاسم بن أبي بكر، أو لقبين، مثل: هذا القاضي بنُ الأمير.

أما إن كان وقع (ابن) خبراً فإنها تبقى كما يبقى التنوين[(٣)].

قال مكي: «من نوّن (عزيراً) رفعه بالابتداء، و(ابن) خبره، فلا يحسن حذف التنوين على هذا من (عزير) ولا حذف ألف (ابن) من

---

(١) تفسير الطبري ١٠/ ١٢٨.

(٢) الحجة ٤/ ١٨٣.

(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠، والمحرر الوجيز ٣/ ٢٤، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ٣٩٦، وكشف المشكل في النحو للحيدرة ٢/ ٣٦٤، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/ ١٢٩٨، والدر المصون ٦/ ٣٨، وروح المعاني ١٠/ ٣٨٣.

الخط... ومن لم ينوّنه جعله مبتدأ، و(ابن) صفة له، فيحذف التنوين، وتحذف ألف (ابن) من الخط.

ويجوز أن يكون (عزير) مبتدأ، و (ابن) خبره، ويحذف التنوين لالتقاء الساكنين، إذ هو مشبّه بحروف المد واللين، فتثبت ألف (ابن) في الخط»[١].

وثبوت الألف مع (ابن) في خط المصحف الذي بين أيدينا شاهد على أنها باقية على الخبرية في كلتا القراءتين[٢].

قال السمين الحلبي: «ولم يرسم في المصحف إلا ثابت الألف، وهي تنصر من يجعله خبراً»[٣].

٥ - أن فيه السلامة من الضعف المعنوي والنحوي اللذين وجّها إلى غيره:

أما توجيه حذف التنوين منه لكونه علماً أعجمياً[٤]، فقد اعترض بوجهين:

أ - أنه علم عربي من (عَزَرَ)، عند أكثر النحويين[٥].

ب - أنه على فرض عجمته فإن مكبّره منصرف لسكون أوسطه، فكيف بتصغيره.

---

(١) مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠. بتصرف يسير.

(٢) ولقد زعم الحيدرة اليمني في كشف المشكل٢/ ٣٦٤، أنها قد كتبت في المصحف بغير ألف شذوذاً. وهذا خلاف الواقع، كما يدل عليه نص السمين الآتي.

(٣) الدر المصون ٦/ ٣٨.

(٤) وهو رأي أبي حاتم كما في مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠، والزمخشري كما في الكشاف ٢/ ١٤٨، وأبي حيان كما في البحر المحيط ٥/ ٣٢.

(٥) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠، والبيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٩٧، والتبيان للعكبري ٢/ ٦٤٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد للهمداني ٢/ ٤٦١.

ومن يرى أعجميته وإنما صرف في قراءة التنويين تخفيفاً ابن زنجلة، ينظر: حجة القراءات لابن زنجلة ص ٣١٦، ٣١٨،

قال مكي: «وأجاز أبو حاتم أن يكون (عزير) اسماً أعجمياً لا ينصرف، وهو بعيدٌ مردود، لأنه لو كان أعجمياً لانصرف، لأنه على ثلاثة أحرف، والتصغير لا يعتدّ به؛ ولأنه عند كل النحويين عربيّ مشتقّ من قوله تعالى ﴿وَتُعَزِّرُوهُ﴾ [الفتح ٤٨/ ٩]»(١).

وقال أبو البقاء: «وفي حذف التنوين منه وجهان: أحدهما: أنه حذف لالتقاء الساكنين، والثاني: أنه لا ينصرف للعجمة والتعريف، وهذا ضعيفٌ؛ لأن الاسم عربي عند أكثر الناس، ولأن مكبّره ينصرف لسكون أوسطه، فصرفه في التصغير أولى»(٢).

وأما وجه الوصفية فيضعف لما يأتي:

أ - أن فيه تغاير القراءتين معنى وتركيباً.

ب - أنه يلزم منه المعنى المحذور الذي أشار إليه عبد القاهر.

ج - أن بعض صور تركيب الجملة على تقدير الوصفية قائمة على تقدير الضمير، أي: هو عزيرٌ ابن اللّه وهذا فيه «ضعف؛ لأن عزيراً لم يتقدم له ذكر فيكنّى عنه»(٣).

د - أنه يقوم على تقدير مبتدأ أو خبر من غير ضرورة، وليس كذلك المختار، وما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إليه.



(١) مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠.

(٢) التبيان للعكبري ٢/ ٦٤٠.

(٣) شرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦.

المسألة الثانية والعشرون
(كان) وأخواتها

٢٢ - قال تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء ٤/ ١].

وقال تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء ٤/ ٩٦][(١)].

التوجيه الإعرابي:

وردت (كان) كثيراً في القرآن الكريم مقررةً صفة من صفات اللَّه تعالى كالمغفرة والرحمة والعلم والحكمة والسمع والبصر وغيرها.

ولما كانت الصيغة تدل في أصل وضعها اللغوي على الزمن الماضي بوصفها فعلاً ماضياً، وقد جاءت في مثل هذه المواضع مقررة لصفات اللَّه تعالى التي تنزه عن الانقطاع والزوال، اهتم المعربون من النحويين والمفسرين في توضيح حقيقة دلالتها في مثل هذه الحالة.

ولقد جرى الخلاف بين اللغويين والنحويين في دلالة (كان) على اتصال خبرها وانقطاعه على أقوال:

الأول: أن الأصل فيها دوام مضمون الجملة بعدها واستمراره، وأنها لا تدل على انقطاعه إلا بقرينة. وهذا رأي ابن معط[(٢)] وابن مالك[(٣)].

---

(١) وردت الأسماء الشريفة بهذه الصيغة في مواضع كثيرة من القرآن، ينظر: مثلاً (وكان اللَّه غفوراً رحيماً) في سورة النساء، الآيات رقم ٩٦، ١٠٠، ١٥٢، وسورة الفرقان الآية رقم ٧٠، والأحزاب الآيات رقم ٥، ٥٠، ٥٩، ٧٣، سورة الفتح الآية رقم ١٤.

(٢) ينظر: شرح ألفية ابن معطي ٢/ ٨٦٤، والبرهان للزركشي ٤/ ١٢٢.

(٣) ينظر: شرح التسهيل ١/ ٣٤٥.

قال ابن معطٍ في ألفيته:

«و (كان) للماضي الذي ما انقطعا ....»[(١)]

وقال ابن مالك: «والأصل في كان الدلالة على دوام مضمون الجملة إلى زمن النطق بها دون تعرض لانقطاع، ولذا قيل في قوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٢٧]. أي لم يزل على كل شيء قديراً... فإن قصد الانقطاع جيء بقرينة...»[(٢)].

الثاني: أنها تقتضي الانقطاع وعدم الاستمرار كسائر الأفعال الماضية.

وهذا رأي الصفار[(٣)] وابن عصفور[(٤)] والرضي[(٥)] وأبي حيان[(٦)] وغيرهم[(٧)]. ونسب إلى الجمهور[(٨)].

قال الصفار: «وإذا استعملت للدلالة على الزمان الماضي، فهل تقتضي الدوام والاتصال أو لا؟ مسألة خلاف، وذلك أنك إذا قلت: كان زيدٌ قائماً، فهل هو الآن قائم؟ الصحيح أنه ليس كذلك، هذا هو المفهوم ضرورة»[(٩)].

---

(١) ينظر: شرح ألفية ابن معط ٢/ ٨٦٤، رقم ٥٠٠.

(٢) شرح التسهيل ١/ ٣٤٥.

(٣) ينظر: شرح كتاب سيبويه، (السفر الأول) لأبي الفضل قاسم بن علي الصفار البطليوسي ت بعد (٦٣٠)، تحقيق: د/ معيض بن مساعد العوفي، دار المآثر - المدينة النبوية، ط الأولى ١٤١٩، في ٢/ ٧٨١. والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١٢٥.

(٤) ينظر: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور ١/ ٤١٢.

(٥) ينظر: شرح الرضي ق٢، ج٢/ ١٠٣٣.

(٦) ينظر: الارتشاف ٣/ ١١٨٤.

(٧) ينظر: شرح ألفية ابن معطٍ ٢/ ٨٦٤.

(٨) ينظر: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور١/ ٤١٢، والارتشاف٣/ ١١٨٤، والكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية للأسنوي ص ٣٠٩، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣، ١/ ٣٤٨.

(٩) شرح كتاب سيبويه ٢/ ٧٨١.

وقال أبو حيان: «وأكثر النحاة ذهبوا: إلى أن (كان) تقتضي الانقطاع كسائر الأفعال الماضية، وذهب بعضهم إلى أنها لا تقتضيه، وجعل من ذلك مثل قوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾، (أي لم يزل)، والذي تلقفناه من أفواه الشيوخ: أن كان تدل على الزمان الماضي المنقطع كغيرها من الفعل الماضي»[(١)].

الثالث: أنها قد تقتضي الاستمرار، كما تقتضي الانقطاع، على التفصيل في ذلك؛ لأن «الزمان الذي تدل عليه (كان) يكون محدوداً، ويكون غير محدود، فالمحدود كقولك: كان زيدٌ جالساً ها هنا، وغير محدود كقوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾؛ لأن كلّ صفة للَّه مستحقة في حال، فهي مستحقة في كل حال»[(٢)].

وهذا قول الزجاج[(٣)] والأزهري[(٤)] والقاضي الباقلاني[(٥)] وأبي عثمان السرقسطي[(٦)] وابن الشجري[(٧)] وابن فلاح اليمني[(٨)] وأبي بكر الرازي[(٩)] والسيوطي[(١٠)] وغيرهم[(١١)]. وهو ظاهر كلام سيبويه[(١٢)].

---

(١) الارتشاف ٣/ ١١٨٤.
(٢) أمالي ابن الشجري ٢/ ٤٨٣.
(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٥، و٩٥.
(٤) ينظر: تهذيب اللغة ١٠/ ٣٧٨.
(٥) ينظر: الانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٧٢٥.
(٦) ينظر: كتاب الأفعال، تأليف أبي عثمان سعيد بن محمد المعافري السرقسطي توفي بعد الأربعمائة، تحقيق: د/ حسين محمد شرف، مجمع اللغة العربية - القاهرة، بدون ط ١٤١٣، في ٢/ ١٩١.
(٧) ينظر: أمالي ابن الشجري ٣/ ٤٨٣.
(٨) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢٦.
(٩) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١٢٧، والإتقان للسيوطي ١/ ٢١٩.
(١٠) ينظر: الإتقان للسيوطي ١/ ٢١٩.
(١١) ينظر: شرح ألفية ابن معطٍ ٢/ ٨٦٤، والدر المصون ٩/ ٦٠٩، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢١.
(١٢) سيرد قوله في الفقرة الآتية في الأثر العقدي.

قال ابن الشجري: «(كان) تدل على وقوع الفعل فيما مضى من الزمان، فإذا كان فعلاً يتطاول، لم تدل دلالة قاطعة على أنه زال وانقطع، كقولك: كان زيدٌ صديقي، لا دلالة في هذا القول قطعاً على أن صداقته لك قد زالت، بل يجوز أن تكون باقية بحالها، ويجوز أن تريد: كان صديقي وهو الآن عدوّي، فمن المعنى الأول قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُواْ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ ألا ترى أن هذا نزل وعداوة الكافرين للمؤمنين باقية»[1].

الرابع: أنها خالصة للدلالة على المضي فحسب، ولا دلالة بذاتها على الانقطاع أو الاستمرار بل ذلك إلى قرينة خارجية.

قال الزركشي: «تفيد اقتران معنى الجملة التي تليها بالزمن الماضي لا غير، ولا دلالة لها نفسها على انقطاع ذلك المعنى ولا بقائه، بل إن أفاد الكلام شيئاً من ذلك كان لدليل آخر»[2].

الأثر العقدي:

لقد كان الخلاف السابق في دلالة (كان) على مضمون الجملة في أصلها اللغوي متأثراً في بعض جوانبه بالمعنى العقدي في مثل الآيات السابقة مما ورد منها في تقرير صفة من صفات اللّه، بل إن هذا المعنى العقدي هو الباعث الحقيقي لهذا الخلاف.

قال الصفار كاشفاً عن ذلك: «وإنما حملهم على جعلها للدوام ما ورد من مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾»[3].

ولقد ظهر استشكال ذلك مبكراً منذ القرن الأول على ما رواه

---

(١) أمالي ابن الشجري ٣/ ٤٨٣.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢٢.

(٣) شرح كتاب سيبويه للصفار ٢/ ٧٨٢. وينظر: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور ١/ ٤١٢.

البخاري رحمه اللّه في صحيحه عن سعيد بن جبير قال: قال رجل[١] لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ - وذكر أشياء - ومنها: وقال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ فكأنه كان ثم مضى. - ثم أجابه عن تلك المواضع - ومنها قوله: (سمّى نفسه ذلك، وذلك قوله، أي: لم يزل كذلك، فإن اللّه لم يرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد، فلا يختلف عليك القرآن، فإن كلّا من عند الله)[٢]

وإذ اتضح الخلاف بين النحويين في دلالة (كان) على مضمون الجملة بين الاستمرار والانقطاع، فإنه يتعين عرض توجيههم في ضوء هذا الخلاف لمثل هذه الآيات المقررة لبعض صفات اللّه تعالى. فقد جاءت أقوالهم في ذلك على النحو الآتي:

الأول: أن هذه الآيات جاءت مقررةً لثبوت هذه الصفات في كل الأزمان فهو تعالى كان ولا يزال كذلك[٣]، «وعلى هذا المعنى تتخرج جميع الصفات الذاتية[٤] المقترنة بـ(كان)»[٥].

---

(١) قيل إن الظاهر أن هذا الرجل هو نافع بن الأزرق الذي صار بعد ذلك رأس الأزارقة من الخوارج، وكان يجالس ابن عباس كثيراً. ينظر: التسعينية ١/ ٣٢٢، هامش ١.

(٢) صحيح البخاري ٦٥ - كتاب التفسير ٤١- سورة حم السجدة (فصلت) ص ٤٨١٥، وينظر: التسعينية ١/ ٣٢٢.

(٣) ينظر: التسعينية لابن تيمية ١/ ٣٢٢، و٢/ ٥٧٨.

(٤) الصفات الذاتية: «هي التي لم يزل ولا يزال - سبحانه وتعالى - متصفاً بها كالعلم والقدرة والسمع والبصر والعزة والحكمة والعلو والعظمة، ومنها الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعينين.
والفعلية: هي التي تتعلق بمشيئته إن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها كالاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا.
وقد تكون الصفة ذاتية فعلية باعتبارين: كالكلام فإنه باعتبار أصله صفة ذاتية ؛ لأن اللّه تعالى لم يزل ولا يزال متكلما. وباعتبار آحاد الكلام صفة فعلية لأن الكلام يتعلق بمشيئته يتكلم متى شاء بما شاء». القواعد المثلى في صفات اللّه وأسمائه الحسنى، للشيخ محمد ابن عثيمين رحمه اللّه ص ٣٤، وينظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٢١٧، وشرح العقيدة الطحاوية ص ٧٩.

(٥) الإتقان للسيوطي ١/ ٢١٩.

وجاءت هذه الحقيقة من دلالة (كان) نفسها على الاستمرار والدوام في أصل وضعها اللغوي.

وهذا تقرير من يرى أن (كان) تدل على الاستمرار والدوام، سواء في ذلك من يرى أن ذلك هو أصل وضعها اللغوي، وأنها لا تخرج عنه إلا بقرينة، كما في القول الأول، وهو توجيه ابن معط وابن مالك.

أومن يرى احتمال دلالتها على الأمرين الاتصال والانقطاع كما في القول الثالث.

وهو توجيه ابن عباس السابق وجمهور النحويين والمفسرين[1].

قال الزجاج: «قال سيبويه[2]: كأن القوم شاهدوا علماً وحكمة ومغفرة وتفضلاً، فقيل لهم: إن اللّه كان كذلك ولم يزل، أي لم يزل على ما شاهدتم»[3].

وقال أبو عبيدة: «وكان اللّه عليماً حكيماً، فيما مضى والساعة وفيما يكون ويجيء»[4].

الثاني: أن هذه الآيات جاءت للدلالة على أزلية هذه الصفات، فهي باقية على دلالتها على المضي والقدم، وهذا هو المقصود إثباته هنا، دون النظر إلى مسألة الانقطاع لأنه ليس هو الغرض في مثل هذا الموضع.

قال الزجاج: «قال الحسن البصري: كان غفوراً لعباده، وعن عباده قبل أن يخلقهم»[5]. وقال أيضاً: «وقال الحسن: كان عليماً بالأشياء قبل

---

(١) ينظر: المصادر المذكورة في القولين الأول والثاني من فقرة التوجيه الإعرابي.
(٢) وقال في ٢/ ٩٥: وقال النحويون البصريون. ولم أجد ذلك في كتاب سيبويه.
(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٢٥.
(٤) مجاز القرآن لأبي عبيدة ٢/ ٧.
(٥) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٩٥، وتهذيب اللغة ١٠/ ٣٧٨، (كان).

خلقها، حكيماً فيما يقدر تدبيره منها»[١]. وقال نحو ذلك أبو العباس المبرد[٢].

وقال ابن عصفور: «وزعم بعضهم أنها لا تعطي الانقطاع، واستدل على ذلك بمثل قوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾، أي كان وهو الآن كذلك... فالجواب: إن ذلك قد يتصور فيه الانقطاع وذلك بأن يكون المراد به الإخبار بأن هذه الصفة كانت له فيما مضى، ولم يتعرض إلى خلاف ذلك»[٣].

وقريب من هذا الرأي قول من يرى أنها تفيد الأزلية، وأما البقاء والاستمرار فيها فإنما يستفاد من قرائن أخرى.

قال الزركشي: «فحيث وقع الإخبار بـ(كان) عن صفة ذاتية، فالمراد الإخبار عن وجودها، وأنها لم تفارق ذاته... وإنما معناها ما ذكرناه من أزلية الصفة، ثم تستفيد بقاءها في الحال وفيما لا يزال بالأدلة العقلية وباستصحاب الحال»[٤].

الثالث: أن هذه الآيات جاءت للدلالة على استمرار مضمونها في كل الأوقات، وذلك بانتقال (كان) فيها من الدلالة على المضي والانقطاع إلى دلالة خاصة تكون بمقتضاها دالةً على الحال والاستقبال. وهذا الخروج عن أصلها اللغوي خاص فيها مع صفات اللّه تعالى وأفعاله دون غيرها من الأحوال والمقامات.

قال الزجاج: «وقال بعضهم[٥]: الخبر عن اللّه في هذه الأشياء

(١) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٥.
(٢) ينظر: المقتضب للمبرد ٤/ ١١٩.
(٣) شرح جمل الزجاجي ١/ ٤١٢.
(٤) البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢٣.
(٥) نسب الرازي هذا القول إلى الخليل. ينظر: الفتح الكبير ٩/ ١٧٧.

بالمضي كالخبر بالاستقبال والحال؛ لأن الأشياء عند اللَّه في حالة واحدة، ما مضى وما يكون وما هو كائن»[١].

وقال: «وما قاله الحسن[٢] وغيره أدخل في اللغة، وأشبه بكلام العرب، وأما القول الثالث فمعناه يؤول إلى ما قاله الحسن وسيبويه[٣]، إلا أن يكون الماضي بمعنى الحال يقلّ. وصاحب هذا القول له من الحجة قولنا: (غفر اللَّه لفلان)، بمعنى ليغفر اللَّه له فلما كان في الحال دليل على الاستقبال وقع الماضي مؤدياً عنها استخفافاً، لأن اختلاف ألفاظ الأفعال إنما وقع لاختلاف الأوقات، فإذا أُعْلمت الأحوال والأوقات استغني بلفظ بعض الأفعال عن لفظ بعض»[٤].

الرابع: أن هذه الآيات جاءت إجابة لسؤال عن مدى ثبوت هذه الصفات للَّه تعالى في الزمن الماضي ومدى قدمها، فليس في ذلك خروج لـ(كان) عن أصلها من الدلالة على المضي والانقطاع.

قال الصفار: «وهذا عندنا يتخرج على أنه جواب لمن سأل: هل كان اللَّه غفوراً رحيماً؟ فقيل له: كان اللَّه غفوراً رحيماً؟»[٥].

الخامس: أنها باقية على دلالتها على المضي والانقطاع، وأما الدلالة على بقاء هذه الصفات ودوامها فيستفاد من أدلة أخرى عقلية وكلامية.

---

(١) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٥. وينظر: ٢/ ٩٦.

(٢) وهذا يدل على أن قول الحسن كان رأياً مغايراً لرأي سيبويه وغيره في القول الأول؛ ولأنه أيضاً قال في موضع آخر بعد ذكر قول سيبويه وقول الحسن وقول ثالث: «والقولان الأولان هما الصحيحان». معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٥.

(٣) هذا يدل على أن سيبويه يرى أن دلالة (كان) على الاستمرار والدوام ليس خاصاً مع أفعال اللَّه بل هو في عموم اللغة، مما يعني أنه يقول بالرأي الأول كما وضعت فيه نصه الذي نقله عنه الزجاج.

(٤) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٩٦.

(٥) شرح كتاب سيبويه للصفار ٢/ ٧٨٢.

قال الشريف المرتضى: «ولو سلمنا تبرّعاً وتطوّعاً أن دخول (كان) على العلم أو القدرة يقتضي ظاهرها الماضي دون المستقبل لحملنا ذلك على أنّ المراد به الأحوال كلها؛ لأن الأدلة العقلية تقضي على ما يطلق من الكلام، ولا يقضي الكلام على الأدلة»(١).

وقال الزركشي: «وإنما معناها ما ذكرنا من أزلية الصفة، ثم تستفيد بقاءها في الحال وفيما لا يزال، بالأدلة العقلية وباستصحاب الحال»(٢). وهذا توجيه الرضي أيضاً(٣).

السادس: أنها باقية على أصلها من المضي والانقطاع حتى في هذه المواضع، ولكن ليس بالنظر إلى ذات الصفة والفعل وإنما إلى محل ظهور الصفة ومعمول الفعل.

قال السيرافي: «قد يرجع الانقطاع بالنسبة للمغفور لهم والمرحومين، بمعنى أنهم انقرضوا فلم يبق من يغفر له، ولا من يرحم فتنقطع المغفرة والرحمة.

وكذا ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ ومعناه الانقطاع فيما وقع عليه العلم والحكمة، لا نفس العلم والحكمة»(٤).

وفي جانب آخر فقد استدل ابن تيمية رحمه اللَّه بهذه الآيات وبإجابة ابن عباس رضي الله عنه في المحاورة السابقة على بطلان معتقد الجهمية في أسماء اللَّه وصفاته، وعلى بطلان دعوى الكلام النفسي القديم وذلك بقوله: «فقد أخبر ابن عباس أن معنى القرآن: أن اللَّه سمى نفسه بهذه الأسماء لم ينحله ذلك غيره، وقوله (وكان الله) يقول: إني لم أزل كذلك.

(١) أمالي المرتضى ٢/ ٣٠٠.
(٢) البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢٣.
(٣) ينظر: شرح الرضي ق٢، ج٢/ ١٠٣٣.
(٤) البرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١٢٦.

ومن المعلوم أن الذي قاله ابن عباس هو مدلول الآيات، ففي هذا دلالة على فساد قول الجهمية من وجوه: أحدها: أنه إذا كان عزيزاً حكيماً، ولم يزل عزيزاً حكيماً، والحكمة تتضمن كلامه ومشيئته، كما أن الرحمة تتضمن مشيئته، دل على أنه لم يزل متكلماً مريداً، وقوله﴿غَفُورًا﴾ أبلغ، فإنه إذا كان لم يزل غفوراً فأولى أنه لم يزل متكلماً، وعند الجهمية بل لم يكن متكلماً ولا رحيماً ولا غفوراً، إذ هذا لا يكون إلا بخلق أمور منفصلة عنه»[(١)].

المناقشة:

لقد تجاذب دلالة (كان) على الدوام معنى عقدي متصل بصفات الله تعالى وأفعاله، وأصل لغوي تمسك به بعض النحويين طرداً لما هو لازم كل فعل ماض من الانتهاء والانقطاع.

والذي يظهر لي رجحانه وقوته - والله أعلم - أن يقال فيها: إن أصل وضعها اللغوي أن تدل على المضي والانقطاع ولكن هذا ليس بلازم فيها، بل تخرج عنه لتدل على الدوام والاستمرار، حسب ما تدخل عليه من اقتضائه الاستمرار أو عدمه، وهذا ثابت لها في سياقها اللغوي وليس خاصاً فيها مع صفات الله وأفعاله.

وهذا رأي جمع من اللغويين والنحويين كما سبق عرضه في الرأي الثالث من فقرة التوجيه الإعرابي من أمثال سيبويه وأبي عبيدة والزجاج والأزهري وغيرهم، خلافاً لما زعمه ابن عصفور وأبو حيان من أن رأي الجمهور هو على الانقطاع فيها.

وفي هذا التوجيه حفاظ على دلالتها اللغوية وعدم تخصيصها بما لا يعرفه العرب، وأيضاً فيه موافقة مع دلالة هذه الآيات من الثبوت والاستمرار لصفات الله تعالى.

---

(١) التسعينية ٢/ ٥٧٩.

هذا وإن لمجيء هذه الصفات بلفظ الماضي ملمحاً بلاغياً بديعاً يكشف عنه الشريف المرتضى بقوله: «إن لأهل العربية في ذلك مذهباً معروفاً مشهوراً؛ لأن أحدهم يقول: كنت العالِم، وما كنت إلا عالِماً، وعليماً خبيراً، وما كنت إلا الشجاع، وإلا الجواد، ويريدون بذلك كلّه الإخبار عن الأحوال كلها، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ولا يفهم من كلامهم سوى ذلك، وإذا كانت هذه عبارة عما ذكرناه فصيحة بليغة - والقرآن نزل بأفصح اللغات وأبلغها وأبرعها - وجب حمل لفظة (كان) إذا دخلت في كونه تعالى عالماً وقادراً على ما ذكرنا... ووجه آخر وهو أنه تعالى لما أراد أن يخبر عن كونه عالماً في الأحوال كلها لم يجز أن يقول: هو عالم في الحال أو في المستقبل؛ لأن ذلك لا ينبئ عن كونه عالماً فيما مضى، فعدل عن ذلك إلى إدخال لفظة: (كان) الدالة على الأزمان الماضية كلها، ومن كان عالماً فيما لم يزل من الأحوال فلا بد من كونه عالماً لنفسه وذاته(١)؛... فصار دخول (كان) في العلم والقدرة مطابقاً للغرض، وموجباً لثبوت هذه الصفة في جميع هذه الأحوال، وليس كذلك لو علّق العلم بالحال أو المستقبل، وهذا وجه جليل الموقع»(٢).

ومما يقوي هذا التوجيه أنه سلم مما يمكن توجيهه إلى الآراء الأخرى من مناقشات، وذلك كما يأتي:

أما كون الأصل فيها الاستمرار والدوام وأنها لا تخرج عن ذلك إلا بقرينة كما يقول ابن معط وابن مالك، فهو مخالف لقياس الأفعال التي توزعت دلالتها بين الأزمان، فكل واحد منها يدل على زمان مختص.

قال سيبويه: «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع»(٣).

---

(١) ربما يرمز المرتضى بذلك إلى أنه سبحانه عالم بذاته بلا علم. كما هو رأي المعتزلة في الصفات. ينظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٥٦، والملل والنحل ١/ ٤٤.

(٢) أمالي المرتضى ٢/ ٣٠٠.

(٣) الكتاب ١/ ١٢.

وقد انعقد الإجماع على أن (كان) فعل ماض، فهي باقية على أصل وضع الفعل الماضي، لتقابل (يكون) الذي يدل على الحال والاستقبال.

قال سيبويه: «تقول: كان عبد اللّه أخاك، فإنما أردت أن تخبر عن الأخوة، وأدخلت (كان) لتجعل ذلك فيما مضى»[(١)].

وأما كونها تقتضي الانقطاع وعدم الاتصال، ولا تخرج عن ذلك، فهذا معارض بالشواهد الكثيرة التي جاءت فيها (كان) دالة على الاتصال.

ولهذا ظهر التكلف لدى هؤلاء في تخريجهم تلك الشواهد، في نحو تقدير الصفار سؤالاً مجاباً بقوله ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾، واستلزام هذا السؤال مع كل تلك المواضع المتعددة.

وكذلك ما وجه به قوله تعالى ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَـٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ من أن المعنى: «قد كان عندكم فاحشة، وكنتم تعتقدون ذلك فيه، فتركه يسهل عليكم»[(٢)].

ولا أدري كيف يتم توجيه نحو قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَـٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء ٤/ ١٠٣] وأمثالها؟!.

أما أبو حيان فقد اكتفى بأن ذلك هو ما تلقفه من أفواه الشيوخ ولم يذكر حجة أو يجب عن أخرى.

ولا ريب أن الشيوخ في القرن السابع والثامن ليسوا ممن تؤخذ عنهم اللغة، فتقوم بهم الحجة.

فهذان رأيان قد أخذ كل واحد منهما جانباً مقابلاً للآخر، ولعل الصواب وسطٌ بينهما.

وأما كون القصد هو إثبات أزلية هذه الصفات وأن مسألة الاستمرار غير متعرض لها، فهذا تحكم بلا دليل، وفيه إسقاط لجانب كبير من دلالة الآية، وتضييق لمفهومها.

---

(١) الكتاب ١/ ٤٥.

(٢) شرح كتاب سيبويه ٢/ ٧٨٢.

وأما تخصيص دلالتها على الاستمرار مع صفات اللّه وأفعاله فهذا معارض بشواهد أخرى ليست من باب الصفات كقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء ٤/ ١٠١] ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء ٤/ ١٠٣]، وقوله ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء ١٧/ ٣٢]، وقوله: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف ١٨/ ٥٤]، وقوله ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [الإسراء ١٧/ ٥٣]، وغيرها كثير.

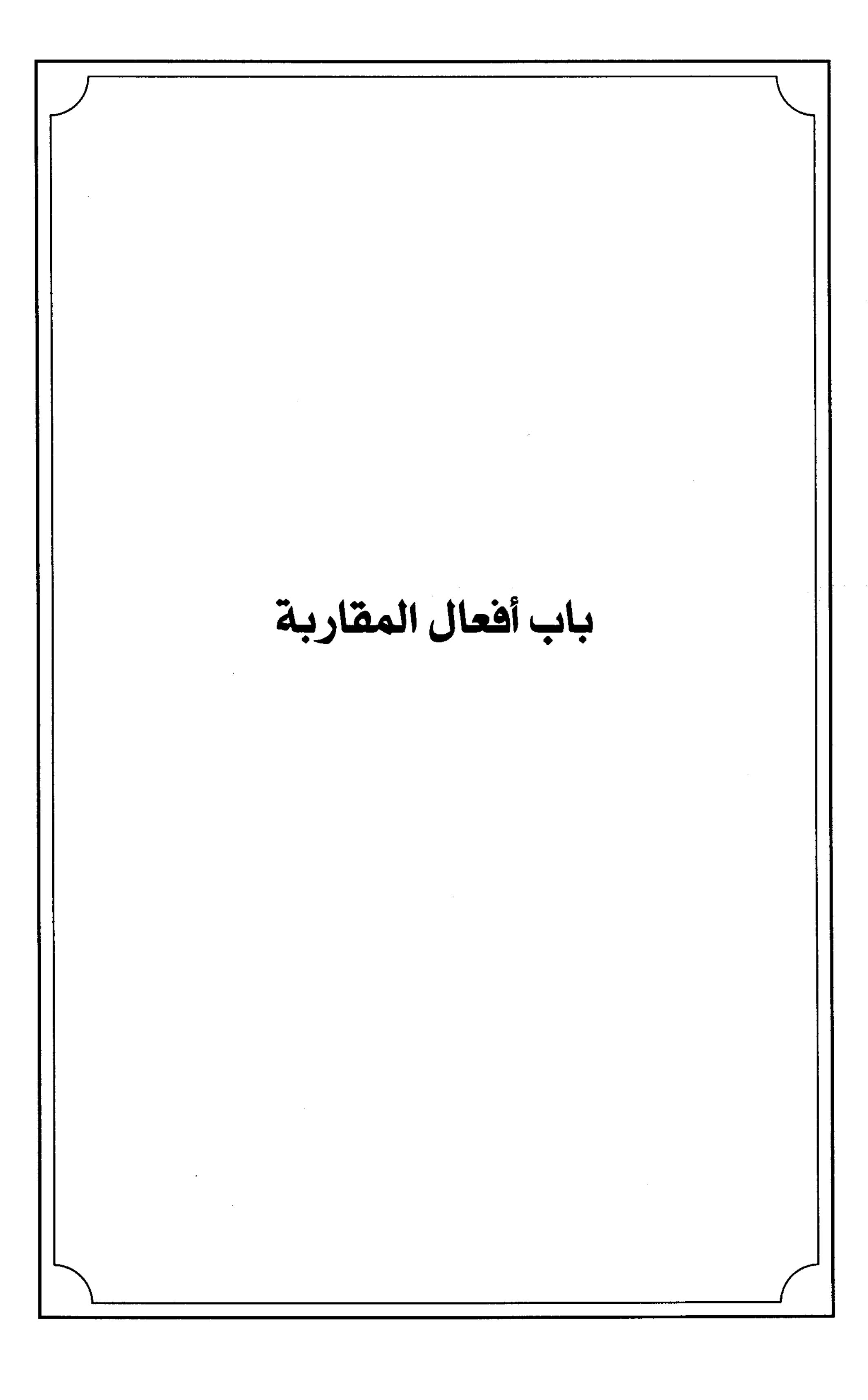
ويضعف هذا أيضاً بكونه تخصيصاً لا تعرفه العرب وإنما «العرب خوطبت بما تعقل، ونزل القرآن بلغتها فما أشبه من التفسير كلامها فهو أصح، إذ كان القرآن بلغتها نزل»[1].

وأما كون مضمون الجملة بعدها يثبت استمراره بالأدلة العقلية، فضعيف؛ لأن هذه الدلالة ليست محل اتفاق بين أهلها، فإذا كان المسلم يثبت عقله كون اللّه سمعياً بصيراً عليماً حكيماً، فإن الملحد عقله يأبى إثبات ذلك.

وأوهن هذه الأقوال وأبعدها من يتمسك بدلالتها اللغوية - على زعمه - ويرفض خروجها عن الانقطاع بأي وجه كان، ويتعسف في صرف ذلك إلى محل الصفة ومعمول الفعل. وأن المنقطع هم المغفور لهم والمرحومون، وأنهم قد انقرضوا.



(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٢٥.



باب أفعال المقاربة

المسألة الثالثة والعشرون

دلالة عسى

٢٣ - قال اللّه تعالى ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٦].

وقال سبحانه ﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَ بِٱلۡفَتۡحِ أَوۡ أَمۡرٖ مِّنۡ عِندِهِۦ﴾ [المائدة ٥/ ٥٢].

وقــال ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعۡتَرَفُواْ بِذُنُوبِهِمۡ خَلَطُواْ عَمَلٗا صَٰلِحٗا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة ٩/ ١٠٢] وغيرها من الآيات.

التوجيه الإعرابي:

لقد جاءت (عسى) في القرآن الكريم في مواضع متعددة على صور مختلفة، فتارة تسند إلى لفظ الجلالة، وتارة إلى لفظ (رب)، وتارة إلى ضمير المخاطبين، وتارة يقع بعدها (أن) والفعل دون اسم ظاهر.

وهي عند النحويين: فعل جامد لا يتصرف - ومن ثمّ زعم بعضهم أنه حرف[١] - ومعناه الترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه. «وهو يرفع الاسم وينصب الخبر، ولا يكون خبرها إلا فعلاً مضارعاً مقروناً بـــ(أنْ)، وقد يجيء اسماً صريحاً[٢]. . . وتكون تامة إذا أسندت إلى (أنْ) أو (أنّ)؛ لأنهما يسدان مسد اسمها وخبرها، والأصح أنها فعل لا حرف، لاتصال الضمائر البارزة المرفوعة بها. . . ولا تتصرف بل تلزم المضي. والفرق بين الإشفاق والترجي بها في المعنى: أن الترجي في

(١) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٢٢٢، والمغني ص ٢٠١.

(٢) ينظر: الكتاب ٣/ ١٥٨، وإيضاح الشعر لأبي علي الفارسي ٢/ ٤٩٧.

المحبوبات والإشفاق في المكروهات»[١].

ولم يذكر النحويون فيها غير الترجي كثيراً والإشفاق قليلاً. وتُذكر مع الأفعال الدالة على الرجاء في باب أفعال المقاربة[٢].

بينما يضيف اللغويون فيها مع دلالة الرجاء وما ينمّ عنه من الشك دلالةً أخرى هي: اليقين.

ولقد نجم عن هذا الاختلاف بين اللغويين والنحويين في دلالة (عسى) خلاف بين المعربين والمفسرين في توجيه تلك الآيات السابقة وأمثالها مما جاء مقرراً بـ(عسى).

ولما كانت عند النحويين لا تفيد إلا الترجي والطمع والإشفاق وهي معاني يجب تنزيه اللّه تعالى عنها؛ «لأن الطمع والرجاء لا يصح من الله»[٣]. وجب تخريج ما جاء منها في القرآن الكريم مسندة إلى اللّه تعالى، على غير ما «يوهم الشك»[٤]..

وقد جاء توجيه العلماء لها على ثلاثة أقوال هي:

الأول: أنها تنتقل من دلالتها اللغوية إلى مفهوم خاص في القرآن، فتنتقل من مجرد الترجي والتوقع إلى التحقق والوجوب.

---

(١) الدر المصون ٢/ ٣٨٨.

(٢) ينظر: الكتاب ٤/ ٢٣٣، واللباب في علل البناء والإعراب، لأبي البقاء العكبري ت(٦١٦)، تحقيق: غازي مختار طليمات، مطبوعات مركز جمعة الماجد - الإمارات، ط الأولى ١٤١٦، في ١/ ١٩١، والتذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تأليف: أبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥) تحقيق: د/ حسن هنداوي، دار القلم - دمشق ط الأولى ١٤٢١، في ٤/ ٣٢٧- ٣٣٤، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تأليف جمال الدين عبد اللّه بن يوسف بن هشام الأنصاري ت (٧٦١)، تعليق / محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر - بيروت، ط السادسة ١٣٩٤، في ١/ ٣٠١.

(٣) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ٢/ ٤٣٦.

(٤) التفسير الكبير ٦/ ٢٥.

وهذا مروي عن ابن عباس رضي اللَّه عنه من قوله «كلُّ (عسى) في القرآن فهي واجبة»[(١)]. ونقل عن الشافعي أيضاً[(٢)].

قال السمين الحلبي: «وقيل: كل (عسى) في القرآن للتحقيق، يعنون الوقوع»[(٣)].

الثاني: أنها تبقى على مفهومها ودلالتها في أصلها اللغوي من الطمع والترجي، ولا تفيد غيره، ولكن ذلك متجه في حق المخاطبين.

قال الراغب الأصفهاني: «عسى: طمع وترجّي، وكثير من المفسرين فسّروا (لعل) و(عسى) في القرآن باللازم، وقالوا: إن الطمع والرجاء لا يصح من اللَّه، وفي هذا منهم قصور نظر، وذاك أن اللَّه تعالى إذا ذكر ذلك يذكره ليكون الإنسان منه راجياً لا لأن يكون هو تعالى يرجو، فقوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ﴾[الأعراف ٧/ ١٢٩] أي كونوا راجين في ذلك»[(٤)].

وقال الرازي: «ومنهم من قال: إنها كلمة مطمعة، فهي لا تدل على حصول الشك للقائل، إلا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج إلى التأويل»[(٥)].

الثالث: أنها ذات دلالتين في اللغة، فهي تكون للشك المتمثل في الرجاء والطمع، كما تكون لليقين والتحقق.

وكذلك في القرآن الكريم تبقى على هاتين الدلالتين ولكن باعتبارين، «فصارت لها نسبتان: نسبة إلى اللَّه تسمى نسبة قطع ويقين، ونسبة إلى المخلوقين تسمى نسبة شك وظن، وذلك أن الخلق هم الذين

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٨٨، والإتقان ١/ ٢١٤

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٨٨.

(٣) الدر المصون ٢/ ٣٨٨، وينظر: التذييل والتكميل المطبوع ٤/ ٣٣٢.

(٤) المفردات في غريب القرآن ٢/ ٤٣٥.

(٥) الفتح الكبير ٦/ ٢٥.

يعرض لهم الشكوك والظنون والبارئ منزه عن ذلك. ولما كان القرآن قد نزل بلغة العرب جاء على مذاهبهم في ذلك، والعرب قد تخرج الكلام المتيقن في صورة المشكوك لأغراض»(١).

هذا توجيه جمع من اللغويين، كأبي عبيدة(٢) وابن كيسان(٣) وابن الأنباري(٤) والأزهري(٥) والجوهري(٦) وابن سيده(٧) وابن بري(٨) وابن منظور(٩)، والزركشي(١٠).

قال الأزهري: «وقال ابن كيسان: عسى من اللّه واجب ومن العباد ظن، لأن العبد ليس له فيما تستقبل علم نافذ، إلا بدلائل ما شاهد، وقد يجوز أن تبطل الشواهد له على ما لم يكن فلا يكون ما يظنّ، وقد اجتهد في (عسى) بأغلب الظن عليه، وهو منتهى علمه فيما لم يقع، والله تعالى علمه بما لم يكن كعلمه بما كان، فلا يكون في خبره (عسى) إلا علمه، فهي واجبة من قِبَلِه على هذا»(١١).

وهذا - في نظري - هو مراد من يقول: إن (عسى) من اللّه واجبة(١٢).

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٥٩، بتصرف يسير، وينظر: الإتقان ١/ ٢١٥.
(٢) ينظر: الصحاح (عسا) ٦/ ٢٤٢٦، ولسان العرب (عسا) ١٥/ ٥٥، وتاج العروس ١٩/ ٦٧٥.
(٣) ينظر: تهذيب اللغة (عسا) ٣/ ٨٥.
(٤) ينظر: الأضداد ص ٢٢.
(٥) ينظر: تهذيب اللغة (عسا) ٣/ ٨٥.
(٦) ينظر: الصحاح (عسا) ٦/ ٢٤٢٦، ولسان العرب ١٥/ ٥٥.
(٧) ينظر: لسان العرب ١٥/ ٥٥.
(٨) ينظر: لسان العرب ١٥/ ٥٥.
(٩) ينظر: لسان العرب (عسا) ١٥/ ٥٥.
(١٠) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٥٨-١٦١، ٢٨٨.
(١١) تهذيب اللغة ٣/ ٨٥.
(١٢) ينظر: تفسير الطبري ١٥/ ٥٢، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٩٥، والصحاح ٦/ ٢٤٢٦، والتفسير الكبير ٦/ ٢٥، وبدائع الفوائد ٣/ ٣٠٣، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم ق٣، ١/ ٤٤٧.

والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه الأول، أن الأول يجعلها حيثما وردت في القرآن فهي متحققة من كل جانب، والمخاطب حينئذ متحقق فيها وليس مجرد طامع.

أما التوجيه الثالث فيفرق دلالتها حسب المخبِر والمخبَر والمتكلم والمخاطب؛ ولهذا يرد هذا التوجيه مقيداً بقولهم: (من الله) أي بالنظر إلى أنه سبحانه عليم بكل شيء فهي واجبة، ولا يطلق هذا التوجيه الوجوب فيها.

الأثر العقدي:

لقد ظهر من خلال التوجيه الإعرابي أن هذه التوجيهات جرت جميعاً حول معنى عقدي عام متفق على وجوب تحاميه وتنزيه الله ﷻ عنه ألا وهو نسبة الشك المتمثل في الرجاء والطمع أو الإشفاق إليه تعالى.

وقد سلك كل فريق منحى لتوجيه تلك الآيات الواردة بهذا الأسلوب.

أما التوجيه الأول فقد صرف دلالة اللفظ عن توهم ذلك بنقل دلالتها مما اشتهر فيها عند العرب من الطمع والرجاء إلى دلالة خاصة بهذا الموضع تنص على اليقين والقطع.

وأما التوجيه الثاني: فقد أبقى دلالتها اللغوية المتبادرة مع توحيد ما تتجه إليه وتنسب إليه، وهو السامع والمخاطب.

وأما التوجيه الثالث فنزه الله سبحانه عن هذا المعنى وأوجب كونها لليقين والوجوب في حق الله تعالى، وفي الوقت نفسه هي في حق العباد طمع ورجاء.

المناقشة:

لقد سعد التوجيه الثالث بأصلين أصيلين في هذه المسألة:

أما الأصل الأول فهي الدلالة اللغوية التي حافظ عليها بكل ما تقتضيه في (عسى)، من غير إلغاء لشيء من هذه الدلالة.

وأما الأصل الثاني فهو تكامل المعنى التفسيري من جانبين: من جانب الخالق العالم القادر تقع منه على سبيل اليقين والتحقق، ومن جانب المخلوق: المؤمِّل الطامع الراجي تقع منه على سبيل التوقع والرجاء والشك.

وهذا توجيه قد تآزرت فيه الدلالة اللغوية مع المعنى العقدي.

بينما لم يخل التوجيهان الأول والثاني من أوجه ضعف جراء إغفال أحد هذين الأصلين في (عسى):

أما التوجيه الأول والقول بأن (عسى) واجبة ومتحققة على الإطلاق فيعترض بما يأتي:

١ - أن ذلك تخصيص بلا مخصص ولا ضرورة، وخروج عن دلالتها اللغوية، وإنما «العرب خوطبت بما تعقل، ونزل القرآن بلغتها فما أشبه من التفسير كلامها فهو أصح، إذ كان القرآن بلغتها نزل»[(١)]

٢ - أن ذلك يفوت المقصود منها، إذ إنه سبحانه وتعالى يريد من عباده أن يبقوا على الرجاء والطمع وعدم الاتكال.

قال الزمخشري: «يجوز أن يراد ترجي التائب وطمعه، كأنه قال: فليطمع أن يفلح».

وقال الرازي عند قوله تعالى ﴿فَأُولَٰئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْ﴾ [النساء ٤/ ٩٩]: «الفائدة - في ذكر لفظ (عسى) - الدلالة على أن ترك الهجرة أمر مضيق لا توسعة فيه، حتى إن المضطر البين الاضطرار من حقه أن يقول: عسى اللّه أن يعفو عني، فكيف الحال في غيره. هذا الذي ذكره صاحب الكشاف[(٢)]، في الجواب عن هذا السؤال، إلا أن الأولى أن يكون الجواب ما قدمناه، وهو أن

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٢٥.

(٢) ينظر: الكشاف ٢٩٣.

الإنسان لشدة نفرته عن مفارقة الأوطان ربما ظن نفسه عاجزاً عنها مع أنه لا يكون كذلك في الحقيقة، فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة (عسى) لا بالكلمة الدالة على القطع»(١).

٣ - أن ثمة مواضع لا يجزم فيها بقطع المخاطب فيها بتحقق ما جاءت به، وذلك من مثل قوله تعالى عن أصحاب الجنة التي طاف عليها طائف وهو نائمون ﴿عَسَىٰ رَبُّنَآ أَن يُبْدِلَنَا خَيْرًا مِّنْهَآ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا رَٰغِبُونَ﴾ [القلم ٦٨/ ٣٢].

٤ - أن ثمة مواضع أخرى لم يقع ما أخبر بها عنه؛ ولهذا استثنى كثير من القائلين بوجوبها مطلقاً موضعين في القرآن.

قال ابن الأنباري: «(عسى) في القرآن واجبة إلا في موضعين: أحدهما: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ﴾ [الإسراء ١٧/ ٨] - يعني بني النظير- فما رحمهم الله بل قاتلهم رسول الله ﷺ وأوقع عليهم العقوبة(٢). والثاني: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا﴾ [التحريم ٦٦/ ٥]، فلم يقع التبديل»(٣).

أما التوجيه الثاني الذي تمسك فيها بجانب الرجاء والطمع فيها صادرين من المخاطبين فإنه هو الآخر قصر دلالتها على أحد معنييها بلا ضرورة، كما أنه خلاف رأي جمهور المفسرين والمعربين سواء من يقول بأحادية الدلالة فيها على الوجوب والوقوع، أو من يعدد دلالتها باعتبارين.

---

(١) التفسير الكبير ١١/ ١٢. وينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢٧٤.

(٢) ويرى بعض المفسرين أن الله رحمهم فكثر عددهم وأكرمهم بالنعم، وليس الحديث عن بني النظير. ينظر: تفسير الطبري ١٥/ ٥٢. ولا ريب أن المنفي هي الرحمة الخاصة، أما العامة فهي حاصلة للناس كلهم، ومنهم هؤلاء.

(٣) الأضداد ص٢٢، والبرهان ٤/ ١٦٠، ٢٨٨، والإتقان١/ ٢١٤. وقال نحو ذلك الجوهري في الصحاح (عسا) ٦/ ٢٤٢٦.

ولا أرى وجهاً لنقد الراغب للرأي الأول بأنه «قصور نظر»[(١)]، لأنه كما صرح هو وغيره بأنه رأي جمهور المفسرين.

وبهذا يتضح أن التوجيهين الأول والثاني تقابلا وكانا على طرفي نقيض بسبب اقتصار كل واحد منهما على معنى من معاني (عسى) في اللغة، ولعل ذلك يرجع إلى عدم شهرة دلالتها على اليقين، إذ قليلٌ من يذكره من اللغويين، أما النحويون فلم أر من ذكره فيها في باب أفعال المقاربة، أو غيره.

وقد سبق أن ذلك ثابت فيها بنقل أئمة اللغة عن العرب.

قال ابن الأنباري: «و(عسى) لها معنيان متضادان: أحدهما الشك والطمع، والآخر اليقين، قال الله ﷻ ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ﴾ معناه ويقين أن ذلك يكون»[(٢)].

وقال الأزهري: «و(عسى) حرف من حروف المقاربة، وفيه ترجٍّ وطمع. وهي من الله واجب، ومن العباد ظن، وقد قال الشاعر فجعله يقينا - أنشده أبو عبيد[(٣)]:

ظنّي بهم كعسى وهم بتنوفَةٍ يتناوبون جوائب الأمثال

قال ابن كيسان (عسى من الله واجب ومن العباد ظن... وقد قال الشاعر حين انتهى بظنه عند نفسه إلى حقيقة العلم فمثّله بـ(عسى) إذا كانت أغلب الظن وأقواه فقال: ظني بهم كعسى...»[(٤)].

---

(١) المفردات في غريب القرآن ٢/ ٤٣٦.

(٢) الأضداد ص ٢٢.

(٣) البيت من الكامل، وهو منسوب لتميم بن أبيّ في الأضداد ص٢٣، ولابن مقبل في الصحاح (عسا) ٦/ ٢٤٢٦، ولسان العرب (عسى) ١٥/ ٥٥، والتذييل والتكميل المطبوع ٤/ ٣٣٢. وليس في ديوان ابن مقبل، تحقيق: د/ عزة حسن، دار الشرق العربي - بيروت بدون ط١٤١٦.

(٤) تهذيب اللغة ٣/ ٨٥ .

وقال الجوهري: «وقال أبو عبيدة: عسى من اللّٰه إيجاب، فجاءت على إحدى لغتي العرب، لأن (عسى) في كلامهم رجاء ويقين»[١].

وعلى هذا فإن الأقرب أن يعرِّف المعرب (عسى) في القرآن بأنها: فعل يقين ووجوب من اللّٰه، وترجٍّ وطمع من المخاطب.



(١) الصحاح (عسا) ٦/٢٤٢٦.

(إنّ) وأخواتها

المسألة الرابعة والعشرون

٢٤- قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [يونس ١٠/ ٦٥]

وقال تعالى ﴿فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [يس ٣٦/ ٧٦].

التوجيه الإعرابي:

الشاهد الذي جرى حوله البحث في هاتين الآيتين هو (إنّ) الواقعة بعد القول المسند إلى الكفار في مسألتين متلازمتين:

الأولى: حكم (إن) من حيث الكسر والفتح.

والثانية: موقع جملة (إنّ) وما دخلت عليه.

ويمكن تلخيص آراء المعربين فيهما على قولين:

القول الأول: أن الكسر فيهما واجب، ولا يجوز الفتح مطلقاً. و(إن) وما دخلت عليه جملة استئنافية لا محل لها من الإعراب. وقد نسب هذا الرأي إلى جماعة من المعربين والمفسرين[(١)].

قال ابن قتيبة: «ولو أن قارئاً قرأ: ﴿فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ وترك طريق الابتداء بـ(إنّا)، وأعمل القول فيها

(١) ينظر: الدر المصون ٦/ ٢٣٤، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٩٦.

بالنصب على مذهب من ينصب (أنّ) بالقول كما ينصبها بالظن لقلَبَ المعنى عن جهته، وأزاله عن طريقته، وجعل النبيّ ﷺ، محزوناً لقولهم: إن اللّه يعلم ما يسرون وما يعلنون. وهذا كفرٌ ممن تعمّده، وضرب من اللحن لا تجوز الصلاة به، ولا يجوز للمأمومين أن يتجوّزوا فيه»[١].

وقال الرازي: «قال القاضي[٢]: إن العزة بالألف المكسورة، وفي فتحها فساد يقارب الكفر؛ لأنه يؤدي إلى إن القوم كانوا يقولون ﴿إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًاۚ﴾ وأن الرسول ﷺ كان يحزنه ذلك. أما إذا كسرت الألف كان ذلك استئنافاً، وهذا يدل على فضيلة علم الإعراب»[٣].

القول الثاني: أن الكسر فيها واجب، والفتح جائز معنى وإعراباً وثبوتاً.

وهذا قول أبي القاسم الأصفهاني (قوام السنة)[٤]، والزمخشري[٥] وابن عطية[٦] والعكبري[٧] والهمداني[٨] وأبي حيان[٩] وابن هشام[١٠] والسمين[١١].

أما الكسر فهو - كما في التوجيه الأول - يخرج على الاستئناف

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٤.
(٢) لم أقف على المراد به، إذ إنه قد اشتهر بهذا اللقب كثير، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني، وهو أشهر من لقب بذلك من أئمة الأشاعرة المتقدمين، ولم أجد ذلك في كتابه تمهيد الأوئل، وكذلك القاضي عبد الجبار وهو أشهر من لقب به من أئمة المعتزلة، ولم أجد ذلك في ما بين يدي من كتبه. وقد ورد هذا الإبهام أيضاً في البحر المحيط ٥/ ١٧٤.
(٣) الفتح الكبير ١٧/ ١٠٥، وينظر: البحر المحيط ٥/ ١٧٤، والدر المصون ٦/ ٢٣٤.
(٤) ينظر: إعراب القرآن ص ١٤٦.
(٥) ينظر: الكشاف ٢/ ١٩٦، ٣/ ٢٩٣.
(٦) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ١٢٩.
(٧) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٦٤٩.
(٨) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٥٧٥، ٤/ ١٢٠.
(٩) ينظر: البحر المحيط ٥/ ١٧٤.
(١٠) ينظر: مغني اللبيب ص ٥٠٢، ٥٤٣.
(١١) ينظر: الدر المصون ٦/ ٢٣٣.

المشعر بالعليّة، أو على أنه جواب سؤال مقدر، كأنه قيل: ولم لا يحزنه قولهم، وهو مما يحزن؟ فأجيب بقوله: إن العزة للّه جميعاً.

وعليهما «فالوقف على قوله ﴿قَوْلُهُمْ﴾ ينبغي أن يعتمد ويقصد، ثم يبتدأ بقوله: ﴿إِنَّ ٱلْعِزَّةَ﴾ وإن كان من المستحيل أن يتوهّم أحد أن هذا من مقولهم، إلا أن من لا يعتبر بفهمه»[1]؛ لأن ذلك لا يحزن الرسول ﷺ إذ هو قول حق فكيف يحزنه؟.

وأما الفتح فهو ثابت سنداً؛ لأنه قد جاء في قراءة أبي حيوة بالفتح: ﴿فلا يحزنك قولهم أن العزة للّه جميعا﴾[2]. كما أنه سائغ معنى وصناعة؛ وذلك بتخريجه على أحد الوجهين الآتيين:

أ - أن المصدر المؤول من (أنّ) وما بعدها في محل جرّ بلام التعليل المحذوفة، والتقدير: ولا يحزنك قولهم لأن العزة للّه جميعاً. وهذا ما حمله عليه جمع من المعربين.

قال المنتجب الهمداني: «وقوله ﴿إِنَّا نَعْلَمُ﴾ استئناف. ويجوز في الكلام فتحه على حذف لام التعليل»[3].

ب - أن المصدر المؤول من (أنّ) وما بعدها في محل نصب مفعول به لمصدر محذوف يأتي بدلاً من القول.

قال ابن خالويه: «وله وجه عندي ذهب على ابن قتيبة[4] بنصب (أنّ) بتقدير فعل غير القول. والتأويل: ولا يحزنك قولهم إنكارهم أنّ العزة لله»[5].

---

(١) الدر المصون ٦/ ٢٣٤.

(٢) تنظر القراءة في: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ص ٦٢، والكشاف ٢/ ١٩٦، وإعراب القراءات الشواذ للعكبري ١/ ٦٤٩، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٥٧٥، والبحر المحيط ٥/ ١٧٤.

(٣) الفريد في إعراب القرآن ٤/ ١٢٠.

(٤) (ذهب على ابن قتيبة) بمعنى خفي عنه.

(٥) مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه ص ٦٢.

الأثر العقدي:

لقد اتضح الأثر العقدي من خلال تصريح المعربين به في معرض توجيههم وموقفهم من القراءتين، والمعنى المحذور هو أن يكون النهي متجهاً إلى النبي ﷺ عن أن يحزن على قولهم ما هو حق وصدق من إثباتهم العزة للَّه جميعاً في آية يونس، ومن إثباتهم أن اللَّه يعلم سرهم وعلنهم في آية يس.

وسواء قيل: إن هذا المعنى يرد مع الكسر باعتبار (إن) وما بعدها مقول القول وهذا ما يتفق الفريقان على منعه. أو قيل: إنه يرد مع الفتح باعتبار (أنّ) وما بعدها بدلاً من القول، وهذا ما يُحتّمه أصحاب التوجيه الأول في هذه القراءة، ولا يرى تعينه أصحاب التوجيه الثاني، بل ثمة توجيهان يمكن حملها عليهما.

ومن خلال توجيه ابن قتيبة والقاضي لمنع الفتح ومن خلال توجيه قوام السنة لمنع إعراب (إن) وجملتها منصوبة مقولة للقول ظهرت أحكام بالكفر والغلو على مجوّز ذلك على هذا المعنى المحذور.

قال قوام السنة: «ولا يجوز أن تكون كسرت لأنها وقعت بعد القول؛ لأنه يصير حكاية عنهم، وأن النبي ﷺ يحزن لذلك وهذا كفر»[(١)].

وقد سبق نص ابن قتيبة في منع الفتح وحكمه على القراءة باللحن وبطلان صلاة من قرأ بها، والحكم على متعمدها بهذا المعنى بالكفر.

وإذا كان قوام السنة وغيره قد ردوا على ابن قتيبة تشدده في منع الفتح وتكفيره لمن اعتقد مؤداه، فإن الزمخشري أيضاً - كما سيأتي رأيه - لا يسلم لهؤلاء منع إعرابها مقولة للقول على قراءة الكسر، وأن لها وجهاً سائغاً.

ومن هنا فإن الحكم بمنع أحد الوجهين مطلقاً والتغليظ في حق من قال به محل نظر مع تطرق الاحتمال الصحيح إليهما.

---

(١) إعراب القرآن ص ١٤٦.

المناقشة:

يترجح القول الثاني بجواز الفتح في هذا الموضع على تقدير لام التعليل لأمور منها:

١ - أن ذلك قد ورد في قراءة أحد التابعين، ولا يجوز تلحين القراءة، وتكفير من يعتقد معناها لمخالفتها توجيهاً معيّناً رآه أحد المعربين، واقتصر عليه. في حين أن غيره قد وسَّع الاحتمال فرأى توجيهاً آخر سالماً من الاعتراض.

٢ - أن منشأ المنع لوجه الفتح والتغليظ في حق قراءته هو الجمود على توجيه إعرابي واحد محتمل فيها، وذلك بالتزام إعرابها بدلاً عن القول الذي هو الظن كما يرى ابن قتيبة، في حين أنه قد ظهر توجيه أقوى منه وهو تقدير لام التعليل،- وهذا الأظهر - أو مصدر آخر غير القول .

قال الزمخشري: «ومن جعله بدلاً من (قولهم) ثم أنكره، فالمنكَر هو تخريجه لا ما أنكره من القراءة به»[١]. يعني أن إنكاره للقراءة منكر؛ لأن معناها صحيح على تقدير لام التعليل، وإنما المنكر هو تخرجيه لها على البدل فقط[٢].

وقال الشيخ عبد الخالق عضيمه رحمه الله: «أخطأ ابن قتيبة في الإعراب، ففسد المعنى نتيجة هذا الإعراب الخاطئ، ثم جعل القراءة كفراً ولحناً لا تصح به الصلاة، ولو استقام له الإعراب ما فسد المعنى ولا رتب عليه هذه النتائج»[٣].

أن حملها على حذف اللام توجيه قوي وجدير؛ ذلك أن حذف لام

---

(١) الكشاف ٢/ ١٩٦.

(٢) ينظر: الدر المصون ٦/ ٢٣٤.

(٣) دراسات لأسلوب القرآن ق١ج١/ ٢٩.

التعليل «كثير في القرآن وفي الشعر وفي كل كلام وقياس مطرد، وهذا معناه ومعنى الكسر سواء»[(١)].

ولقد اتضح من خلال ما سبق أن في كلتا القراءتين توجيهاً إعرابياً مؤدياً إلى المعنى المحذور، أما في قراءة الكسر فيتمثّل في إعراب (إن) وما في حيّزها في محل نصب مقول القول.

وأما في قراءة الفتح فيتمثّل في إعراب المصدر المؤول من (أن) وما في حيّزها بدلاً من (قولهم).

وفي هذا دلالة على أن مدار القرب والبعد من المعنى الصحيح ليس في مسألة كسر الهمزة أو فتحها بل هو في تحديد الوجه الإعرابي على أي القراءتين.

ولقد أشار إلى هذا الملحظ أبو القاسم الأصبهاني المعروف بقوام السنة[(٢)]، وأبو القاسم الزمخشري.

قال الزمخشري: «فقد تبين أن تعلق الحزن بكون اللّه عالماً وعدم تعلقه لا يدوران على كسر (إن) وفتحها، وإنما يدوران على تقديرك، فتفصّل: إن فتحت بأن تقدّر معنى التعليل، ولا تقدر البدل، كما أنك تفصّل: بتقدير معنى التعليل إذا كسرت، ولا تقدر معنى المفعولية»[(٣)].

ومع اتفاق المعربين على منع هذين الوجهين المؤديين إلى المعنى المحذور إلا أن الزمخشري قد انفرد بإجازتهما، وجعلهما وجهين محتملين في الآية سواء بإعراب الجملة مقولة للقول على الكسر، أو بإعراب المصدر بدلاً من (قولهم) على قراءة الفتح، وذلك على اعتبار أن النهي لا يلزم منه وقوع مضمونه من النبي ﷺ قياساً على آيات أخرى قد نهي فيها عما هو أعظم من ذلك.

---

(١) الكشاف ٣/ ٢٩٣.

(٢) ينظر: إعراب القرآن ص ١٤٦.

(٣) الكشاف ٣/ ٢٩٣.

قال الزمخشري: «ثم إن قدرته كاسراً أو فاتحاً على ما عَظّم فيه الخطبَ ذلك القائلُ[١] فما فيه إلا نهي رسول ﷺ عن الحزن على كون اللّٰه عالماً بسرهم وعلانيتهم، وليس النهي عن ذلك مما يوجب شيئاً، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَافِرِينَ﴾ [القصص ٢٨/ ٨٦]، و﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٤]، و﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ [القصص ٢٨/ ٨٨]»[٢].

والمراد حينئذٍ التهييج والإلهاب والتعريض بالآخر[٣].

وهذا - في نظري - ضعيف من وجهين:

١ - أن ذلك لم يك مقولاً للكافرين فيحكيه اللّٰه تعالى على سبيل النهي عن أن يكون سبباً لحزنه ﷺ، إذ يبعد أنهم كانوا يقولون: إن اللّٰه يعلم ما يسرون وما يعلنون، أو يقولون: إن العزة للّٰه جميعاً ؛ لأن هذا خلاف حالهم.

٢ - أن ذلك - على فرض حصوله - ليس مظنة حزن للنبي ﷺ، فيحذر عن أن يقع منه. بل هو مظنة فرح وسرور له.

وبهذا يظهر أن الوجه الأقوى معنى وإعراباً هو كسر همزة (إن) على أن تكون جملة مستأنفة، تفيد التعليل لما قبلها من النهي عن الحزن من قولهم. ويكون الوقف على ما قبل (إن).

وأما الفتح فهو وجه سائغ معنى وإعراباً مع وروده في بعض القراءات، على أن تكون (أنَّ) وما في حيزها في تأويل مصدر في محل جر بلام التعليل المحذوفة.

---

(١) يعني من يمنع هذين التوجيهين ؛ لأنهما يؤديان إلى أمر محذور يؤدي إلى الكفر عند بعضهم كما سبق.

(٢) الكشاف ٣/ ٢٩٣.

(٣) ينظر: روح المعاني ١١/ ٢٠٣.

المسألة الخامسة والعشرون

٢٥- قال اللّه تعالى ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۞ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران ٣/ ١٨-١٩].

التوجيه الإعرابي:

لقيت هاتان الآيتان اهتماماً واسعاً في كتب العقيدة والتفسير والإعراب؛ وذلك لاشتمالهما على عدد من القضايا ذات الأهمية القصوى في باب العقيدة من تقرير توحيد اللّه وإثبات عدله بما شهد عليه بنفسه وأشهد عليه صفوة خلقه في السماء والأرض.

والأمر الآخر الذي جاءت الآيتان في تقريره وتحقيقه هو بيان السبيل المعتبر عند اللّه تعالى ديناً ومنهجاً، بأنه الإسلام فحسب، وما عداه فهو باطل.

ولما كانت هاتان الآيتان بهذه المنزلة من الأهمية اجتهد بعض المعربين في سبيل توجيههما وفق منطلقاته العقدية موظفاً في ذلك كل قدراته اللغوية والنحوية والبيانية مستفيداً من اختلاف القراءات في بعض مفرداتهما بصورة انتقائية.

ولئن كانت المباحث الإعرابية في هاتين الآيتين متعددة فإن ما يندرج منها في إطار البحث مبحثان، هما:

الأول: حكم همزة (إن) من حيث الفتح والكسر والموقع الإعرابي في الحالتين وذلك من قوله تعالى ﴿شهد أنه لا إله إلا هو﴾ وقوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾.

الثاني: إعراب قوله تعالى ﴿قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾.

وسأعرض كل مبحث منهما عرضاً مستقلاً بتوجيهه وقراءاته ومناقشته.



المبحث الأول
حكم (إن) من حيث كسر الهمزة وفتحها

يمكن عرض هذا المبحث من خلال القراءات الواردة في هذه الهمزة من هذين الموضعين، وذلك على النحو الآتي[(١)]:

القراءة الأولى: قرأ جمهور القراء السبعة بفتح همزة (أنّ) في قوله ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ وكسرها في قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾.

أما فتح الأولى فلأنها معمولة لحرف جر محذوف والأصل: شهد اللّه بأنه لا إله إلا هو، فلما حذف الحرف جاز أن يكون محلها نصباً كما هو مذهب سيبويه والفراء، أو جراً كما هو مذهب الخليل والكسائي، على ما عرف في نزع الخافض مع (أنّ)[(٢)].

قال ابن مالك:

وعدّ لازماً بحرف جرِّ وإن حذف فالنصب للمنجرّ
نقلاً، وفي أنَّ وأنْ يطّرد مع أمن لبسٍ كعجبت أن يدوا

قال المكودي: «يعني أن حذف حرف الجر مع (أنّ) و(أنْ)

---

(١) ينظر في هذه القراءات: معاني القرآن للفراء ١/ ١٩٩، وتفسير الطبري ٣/ ٢٤٦، والسبعة لابن مجاهد ص ٢٠٢ والتيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني ص ٨٧، وحجة القراءات، لابن زنجلة ص ١٥٧، والنشر لابن الجزري ٢/ ٢٣٨.

(٢) ينظر: المقتضب ٢/ ٣٤١، ٣٤٧، والمحلى لابن شقير ص ٦٧، والتخمير (شرح المفصل في صنعة الإعراب)، تأليف: صدر الأفاضل القاسم بن الحسين الخوارزمي ت(٦١٧)، تحقيق: د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي - بيروت ط الأولى ١٩٩٠، في ٤/ ٣٦، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٢/ ٦٣٣.

=

المصدريتين مطّرد إذا أمن اللبس. . .واختلف في موضعهما بعد الحذف، فقيل في موضع جرّ، وقيل في موضع نصب، وهو أقيس»(١).

أما الهمزة الثانية فإنما كسرت؛ لأنها في بداية جملة استئناف. وهي مؤكدة للجملة الأولى.

وهذا التوجيه الإعرابي لهذه القراءة كان محل إجماع بين المعربين ولم أر من خالفه منهم. وإنما الخلاف يطرأ لاحقا في بيان مدلول هذا التوجيه، وتحديداً في الأمر المؤكد بجملة (إن) الثانية المكسورة، والأمر المشهود عليه كما يأتي بيانه في فقرة الأثر العقدي.

القراءة الثانية: قرأ الكسائي بفتح الهمزتين في الموضعين.

وقد اتفق على توجيه فتح الأولى بأنها على حذف حرف الجر كما سبق في قراءة بقية السبعة. ولكن اختلف في توجيه الفتح في الهمزة الثانية في قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ وذلك على أقوال:

القول الأول: أنها وما في حيزها بدل من الأولى في قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، ويحتمل هذا البدل أن يكون إما بدل الشيء من الشيء؛

= وقد جعل الشاطبي مواقف العلماء في هذه المسألة ثلاثة: الأول: أنهما في موضع نصب، وهذا رأي الخليل والفراء والمبرد. والثاني: أنهما في موضع جر، وهو رأي الكسائي والسيرافي. والثالث: جواز الوجهين: وهو رأي الزجاج، وهو الظاهر من كلام سيبويه. ثم قال: «ويحكي الناس عن سيبويه أنه حتم القول بذلك كالكسائي، ومساق كلامه يدل على إجازة الوجهين. وعلى كل تقدير: فالقول بأنهما في موضع نصب هو للخليل، والقول ببقاء الجر حتماً أو جوازاً هو قول سيبويه. وقد عكس ابن مالك في التسهيل وشرحه هذه النسبة فجعل النصب لسيبويه، والجر للخليل، واتبعه ابنه في ذلك في شرح هذا النظم، وذلك وهم بلا شك». (المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، شرح ألفية ابن مالك، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ت(٧٩٠) تحقيق: د/ عياد الثبيتي، دار التراث - مكة المكرمة، ط الأولى ١٤١٧، في ١/ ١٤٨-١٥٠.

(١) شرح المكودي على ألفية ابن مالك، تأليف: أبي زيد عبد الرحن بن علي المكودي ت(٨٠٧)، تحقيق: د/ فاطمة راشد الراجحي، جامعة الكويت - الكويت، بدون ط ١٤١٢، في ١/ ٣٠٣.

وذلك لأن الدين الذي هو الإسلام يتضمن العدل المدلول عليه بقوله ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾ والتوحيد المدلول عليه بقوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾.

وإما أن يكون بدل اشتمال؛ لأن الإسلام يشتمل على التوحيد والعدل.

القول الثاني: أنها وما في حيزها بدل من قوله ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾، إما بدل الكل؛ وذلك لأن الدين الذي هو الإسلام قسط وعدل.

وإما أن يكون بدل اشتمال؛ لأن الدين مشتمل على القسط وهو العدل.

«وهذه التخاريج لأبي علي الفارسي، وتبعه الزمخشري في بعضها»(١). وهو رأي ابن كيسان(٢)، والمنتجب الهمداني(٣). ونسب إلى البصريين(٤).

قال أبو علي الفارسي: ومن فتح (أنّ) جعله بدلاً، والبدل وإن كان في تقدير جملتين، فإن العامل لمّا لم يظهر أشبه الصفة. فإذا جعلته بدلاً جاز أن يبدله من شيئين: أحدهما: من قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فكأن البدل من الضرب الذي الشيء فيه هو هو. ألا ترى أن الدين الذي هو الإسلام يتضمن التوحيد والعدل وهو هو في المعنى؟. وإن شئت جعلته من بدل الاشتمال؛ لأن الإسلام يشتمل على التوحيد والعدل. وإن شئت جعلته من القسط؛ لأن الدين الذي هو الإسلام قسط وعدل، فيكون من البدل الذي الشيء فيه هو هو»(٥).

وقال الزمخشري: «وقرئا مفتوحين على أن الثاني بدل من الأول

---

(١) الدر المصون ٣/ ٨٤.
(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٤٦.
(٣) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ١/ ٥٥٢-٥٥٥.
(٤) ينظر: التفسير الكبير ٧/ ١٨٠، ومدارج السالكين ٣/ ٤٩٥، وبدائع التفسير ١/ ٤٨١.
(٥) الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٣.

كأنه قيل: شهد اللَّه أن الدين عند اللَّه الإسلام، والبدل هو المبدل منه في المعنى فكان بياناً صريحاً ؛ لأن دين اللَّه هو التوحيد والعدل»[١].

القول الثالث: أنها وما في حيزها معطوفة بحرف عطف محذوف على (أنّ) الأولى في قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، والمعنى: شهد اللَّه أنه لا إله إلا هو، وأن الدين عند اللَّه الإسلام.

وهذا أحد توجيهي الطبري لهذه القراءة[٢].

القول الرابع: أنها وما في حيزها معمولة لقوله ﴿شَهِدَ﴾ أي: شهد اللَّه بأن الدين عند اللَّه الإسلام، فحذف الحرف فجاز أن يحكم عليها بأنها في موضع نصب أو جر كما سبق في نزع الخافض.

وأما عن فتح الأولى في قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فلكونها في موضع جر أو نصب بحذف لام التعليل، والتقدير: شهد اللَّه أن الدين عند اللَّه الإسلام ؛ لأنه لا إله إلا هو.

وهذا توجيه الفراء[٣] والمبرد[٤] والواحدي[٥]، وهو التوجيه الثاني عند الطبري كما سيأتي.

قال السمين الحلبي: «وكان يحيك في نفسي هذا التخريج مدةً، ولم أرهم ذكروه حتى رأيت الواحدي ذكره»[٦].

ولا أدري كيف خفي على السمين أن الفراء قد أشار إليه، وكذلك هو نص الطبري الآتي، فكلاهما ذكره قبل الواحدي ؟.

---

(١) الكشاف ١/ ١٨٠.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦. وينظر: البحر المحيط ٢/ ٤٢٥، والدر المصون ٣/ ٨٥.

(٣) ينظر: معاني القرآن ١/ ١٩٩، وبدائع التفسير ١/ ٤٨١، والدر المصون ٣/ ٨٦.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/ ٤٦.

(٥) ينظر: الوسيط للواحدي ١/ ٤٢٢، والدر المصون ٣/ ٨٦.

(٦) الدر المصون ٣/ ٨٦ .

قال الفراء: «وقد فتحت القراء الألف من(أنه) ومن قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ وإن شئت جعلت (أنه) على الشرط[١]، وجعلت الشهادة واقعة على قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، وتكون (أن) الأولى يصلح فيها الخفض، كقولك: شهد اللّه بتوحيده أن الدين عنده الإسلام»[٢].

وقال الطبري: «أن تكون الأولى منصوبة على وجه الشرط، بمعنى: شهد اللّه بأنه واحد، فتكون مفتوحة بمعنى الخفض في مذهب بعض أهل العربية، وبمعنى النصب في مذهب بعضهم، والشهادة عاملة في (أنّ) الثانية، كأنك قلت: شهد اللّه أن الدين عند اللّه الإسلام، لأنه واحد، ثم تقدم (لأنه واحد) فتفتحها على ذلك التأويل»[٣].

القول الخامس: أنها وما في حيزها معمولة لقوله ﴿حَكِيمٌ﴾ بمعنى: (حاكم) بحذف حرف الجر، والتقدير: الحاكم بأن الدين عند اللّه الإسلام.

قال أبو حيان: «والذي خرجت عليه قراءة (أنّ الدين) بالفتح هو أن يكون الكلام في موضع المعمول للحكيم على إسقاط حرف الجر أي: بأنّ؛ لأن الحكيم فعيل للمبالغة كالعليم والسميع والخبير... والتقدير: لا إله إلا هو العزيز الحاكم أنّ الدين عند اللّه الإسلام... وعدل عن صيغة الحاكم إلى الحكيم؛ لأجل المبالغة ولمناسبة العزيز، ومعنى المبالغة تكرار حكمة بالنسبة إلى الشرائع إن الدين عنده هو الإسلام إذ حكم في كل شريعة ذلك»[٤]. ثم قال: «وهذا تخريج سهل سائغ جداً يزيل تلك

---

(١) قال السمين: «ومعنى قوله: (على الشرط) أي: العلة، سمّى العلة شرطاً؛ لأن المشروط متوقف عليه كتوقف المعلول على علته، فهو علة، إلا أنه خلاف اصطلاح النحويين». الدر المصون ٣/ ٨٦.

(٢) معاني القرآن للفراء ١/ ١٩٩.

(٣) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.

(٤) البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

التكلفات والتركيبات المعقدة[١] التي ينزه كتاب اللّٰه عنها»[٢].

القراءة الثالثة: قرأ ابن عباس بكسر الأولى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، وفتح الثانية ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾. وقد وجهت بالتوجيهات الآتية:

الأول: أنه أجري فيها (شهد) مجرى (قال)؛ ولهذا كسر الهمزة بعدها؛ لأن الشهادة في معنى القول[٣]. وقيل إنها لغة قيس عيلان[٤]. وعلى هذا فالجملة الأولى في موضع نصب بـ(شهد).

وقد أورد هذا التوجيه أبو حيان[٥]، والسمين الحلبي[٦]. ويلاحظ في عرضهما هذا الوجه أمران:

أ - أنهما لم يذكرا توجيهاً لـ(أنّ) الثانية المفتوحة في هذا الوجه.

ب - أنهما لم يذكرا وجه الرفع في قوله (والملائكة وأولو العلم)، إذ لا يمكن عطفهما على لفظ الجلالة مسنداً إليهما القول. بل يعربان على الابتداء وحذف الخبر، أو على إضمار فعل لهما.

الثاني: أن تكون الأولى المكسورة وجملتها معمولة لـ(شهد) وقد «علقت، ولم تدخل اللام في الخبر؛ لأنه منفي بخلاف أن لو كان مثبتاً، فإنك تقول: شهدت إنّ زيداً لمنطلق[٧]، فيعلق بـ(إن) مع وجود اللام؛ لأنه لو لم تكن اللام لفتحت (إن) فقلت: شهدت أن زيداً منطلق، فمن قرأ بفتح أنه فإنه لم ينو التعليق، ومن كسر فإنه نوى التعليق، ولم تدخل

---

(١) في المطبوع (العقدة)، والمثبت هو المناسب.

(٢) البحر المحيط ٢/ ٤٢٦.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة ٦/ ٧٢.

(٤) ينظر: الدر المصون ٣/ ٧٤ .

(٥) ينظر: البحر المحيط ٢/ ٤٢٠، ٤٢٦.

(٦) ينظر: الدر المصون ٣/ ٧٥.

(٧) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٢٥٦.

اللام في الخبر ؛ لأنه منفي»[١]. ذكره أبو حيان[٢].

الثالث: أن (شهد) يسلط على قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾، وجملة (إنه لا إله إلا هو) اعتراض بين العامل - وهو شهد - ومعموله - وهو قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ - لتقوية الكلام[٣].

قال الطبري: «أن تكون (أنّ) الأولى المكسورة بمعنى الابتداء؛ لأنها معترض بها، والشهادة واقعة على (أنّ) الثانية، فيكون معنى الكلام: شهد اللّه فإنه لا إله إلا هو والملائكة، أن الدين عند اللّه الإسلام، كقول القائل: أشهد - فإني محق - أنك مما تعاب به بريء، فـ(إنّ) الأولى مكسورة ؛ لأنها معترضة، والشهادة واقعة على (أنّ) الثانية»[٤].

الأثر العقدي:

لم تخل قراءة من هذه القراءات من أثر عقدي تمثل بتوظيف تلك التوجيهات الإعرابية المحتملة فيها لتقرير منطلقات عقدية مسبقة.

ولقد كان الزمخشري في الكشاف أبرز من تجلى عنده هذا الأثر، فقد ألقى جهده في سبيل حصر الدين الذي هو الإسلام في التوحيد والعدل بالمفهوم الاعتزالي، مع مظاهر أخرى من هذا الأثر ترجأ إلى المبحث الثاني.

ولم يكتف الزمخشري في توظيف القراءات وأوجهها الإعرابية المحتملة بالجانب التطبيقي، بل صرح بذلك نظرياً مع كل قراءة على أنها تسير في تقرير مبدأ التوحيد والعدل وفق رؤية اعتزالية متوصلاً من وراء ذلك إلى أن «القراءات كلها متعاضدة على ذلك»[٥].

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٤٢٦.
(٢) الموضع السابق.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٥٥٤، والدر المصون ٣/ ٧٤.
(٤) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.
(٥) الكشاف ١/ ١٨٠.

ولقد انبرى فريق آخر من المعربين والمفسرين لكشف تلك الاعتزاليات في توجيهات الزمخشري ومن سلفه كالفارسي وغيره.

ومن أولئك أبو حيان الأندلسي الذي تعقب الزمخشري في كل تنظير وتطبيق من توجيهه لتلك القراءات مبيناً الأثر الاعتزالي في تلك المقالات.

وحين أراد الزمخشري تسيير قراءة الجمهور الأولى وفق مقتضيات معتقده بقوله: «فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟. قلت: فائدته أن قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ﴾ توحيد، وقوله: ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ تعديل، فإذا أردفه قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند اللّه وما عداه فليس عنده في شيء من الدين، وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين اللّه الذي هو الإسلام وهذا بين جلي»[1].

تعقبه أبو حيان بقوله: «وهو على طريقة المعتزلة من إنكار الرؤية، وقولهم: إن أفعال العبد مخلوقة له، لا للّه تعالى»[2].

أما قراءة الكسائي بفتح الهمزتين فكانت أوفى في تمرير الزمخشري تقريره لمفهوم التوحيد والعدل وقصر الإسلام عليهما، وقد سبق نص الفارسي والزمخشري في ترجيحهما إبدال الثانية من الأولى وأن ذلك يدل على أن الدين كله يعني التوحيد والعدل؛ لأن البدل هو المبدل منه.

وقد قال أبو حيان عن توجيه الفارسي السابق لهذه القراءة: «انتهت تخريجات أبي علي وهو معتزلي، فلذلك يشتمل كلامه على لفظ المعتزلة من التوحيد والعدل»[3].

---

(١) الكشاف ١/ ١٧٩.

(٢) البحر المحيط ٢/ ٤٢٤.

(٣) البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

وقد أخذ هذه التوجيهات عن الفارسي أبو القاسم الزمخشري، ولكن دون استيفاء كما يقول أبو حيان[١].

كما أن قراءة ابن عباس هي الأخرى قد طالها توظيف الزمخشري لمبدأ الأصل الأول والثاني من أصول المعتزلة وهما التوحيد والعدل، بأنها شاهد على أن دين الإسلام هو العدل والتوحيد.

«وهي محاولة واضحة التكلف من الزمخشري في رده وجوه القراءات إلى مذهبه»[٢].

لقد ظهر جلياً أن الزمخشري بذل كل ما في وسعه في توجيه هذه القراءات توجيهاً إعرابياً «وفق رأي مسبق في ذهنه وهو أن الإسلام الذي هو التوحيد والعدل إنما هو مذهب المعتزلة فقط وما عداه ممن يجوزون الرؤية والعدل كأهل السنة والجماعة أو ممن يقولون بالجبر[٣] فليسوا من الإسلام في شيء وهذا غاية التعصب ونهاية التحجر»[٤].

وإذا كان توجيه الزمخشري يلتقي في ظاهره مع توجيه الجمهور فإن المؤدى متباين بينهما من وجهين:

أولهما: أن الزمخشري يحصر مفهوم الإسلام كله في التوحيد[٥]

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

(٢) الزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، إعداد: عبد الرحيم مرزوق، إشراف: د/ التهامي الراجي الهاشمي، مخطوط على الآلة الكاتبة ١٤١٠، ص ١٩٥.

(٣) كجمهور الأشاعرة، تنظر المسألة رقم: ٤، و٩، و١٣، و١٥.

(٤) الزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية ص ١٩٦.

(٥) ينظر في مفهوم التوحيد عند المعتزلة: المغني في أبواب التوحيد والعدل، لعبد الجبار ١/ ٢٤١، وشرح الأصول الخمسة عبد الجبار ص ١٢٨، أصول العدل والتوحيد، للقاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي، - ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع د/ محمد عمارة، دار الشروق - القاهرة ص ١٢٣، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٣/ ٩٨، ١٠٠، وبيان تلبيس الجهمية ١/ ٤٦٧، ٤٨٢، ومنهاج السنة ٢/ ١٤٣، والتدمرية ص ١٧٩وما بعدها، ومدراج السالكين ٣/ ٤٦٧، ٤٨١، التأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دراسة مقارنة لقضايا العدل والتوحيد والإمامة والعصمة، حسين كمال ص ٣٥٩-٤٥٨.

والعدل[١] فحسب.

وثانيهما: أنه يؤصل هذين المدلولين في ضوء رؤيته المذهبية الخاصة.

والزمخشري في تحجيره ما اتسع في الآية على توحيد المعتزلة وعدلها وتحجره على ذلك فإنه «يقيم توجيهه الذي تابعه عليه بعض المفسرين على منهج تأصيلي قائم على رؤية خاصة في دلالة مصطلحي (الدين) و(الإسلام) إذ تمثلان في الفصل بما يخدم معتقده بغير سند معياري. وتنتظم هذه الرؤية في أن الدين والإسلام، ما تكرس من مفهومي (التوحيد) و(العدل) اعتزالياً، إذ يقتضي الأول نفي الصفات الإلهية ... ويؤدي الآخر إلى التعطيل المحض في أفعال العباد»[٢].

وحين يصف الزمخشري أهلَ السنة بالتشبيه فلأنهم يثبتون حقائق التوحيد على ما جاءت به الرسل ولا يسلبون المولى ما يستحقه من صفات الكمال.

قال ابن تيمية: «ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد، فصار من قال: إن للَّه علماً أو قدرة، أو أنه يُرَى في الآخرة، أو إن القرآن كلام اللَّه منزل غير مخلوق يقولون: إنه مشبه ليس بموحد»[٣].

وتأتي نظرة الجمهور إلى هذه الآية نظرة إجلال وإكبار ذلك أنها

---

(١) ينظر في مفهوم العدل عند المعتزلة: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢، والمغني لعبد الجبار ٨/ ٣، و٦/ ١٧٧، ومتشابه القرآن له ١-٢/ ١٣٠، ١٥٥، ٢٤٣، والمختصر في أصول الدين عبد الجبار ١-٢٢٣٥، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٩، ومجموع الفتاوى ٨/ ٣٨، ٩٠، ٢٥٨، ٤١٢، ٥١٤، و٧/ ٤٩٣، ١٤/ ١٨٠- ١٨٣، التأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دراسة مقارنة لقضايا العدل والتوحيد والإمامة والعصمة ص ٤٥٩-٥١٨.

(٢) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري في تفسيريهما، سليمان الربعي، مطبوع على الآلة ١/ ٤٨٨ .

(٣) مجموع الفتاوى ٣/ ٩٩.

«تضمنت.. أجل شهادة وأعظمها وأعدلها وأصدقها من أجل شاهد بأجل مشهود به»[(١)].

ولهذا فإنهم يعدونها من آيات العقيدة المحكمة بمفهومها الشامل في تحديد منهج التعبد والتأله لله ﷻ وأن ذلك كائن بالإسلام فحسب.

والإسلام في هذه الآية وغيرها كما يراه السلف أمثال أبي العالية وغيره معنى شامل «للإخلاص للّه وحده وعبادته لا شريك، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وسائر الفرائض لهذا تبع»[(٢)].

قال الطبري: «ومعنى الدين في هذا الموضع: الطاعة والذلة... وكذلك الإسلام وهو الانقياد بالتذلل والخشوع والفعل منه أسلم، بمعنى: دخل في السلم، كما يقال أقحط القوم: إذا دخلوا في القحط، وأربعوا: إذا دخلوا في الربيع، فكذلك أسلموا: إذا دخلوا في السلم، وهو الانقياد بالخضوع وترك الممانعة، فإذا كان ذلك كذلك، فتأويل قوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ إن الطاعة التي هي الطاعة عنده الطاعة له، وإقرار الألسن والقلوب له بالعبودية والذلة، وانقيادها له بالطاعة فيما أمر ونهى، وتذللها له بذلك من غير استكبار عليه ولا انحراف عنه دون إشراك غيره من خلقه معه في العبودية والألوهية. وبنحو ما قلنا في ذلك قال جماعة من أهل التأويل»[(٣)].

هكذا كان مفهوم السلف من أهل التأويل للإسلام مفهوماً شاملاً لكل طاعات القلب وطاعات الجوارح، طاعات الإتيان وطاعات الترك في تذلل وخضوع وإخلاص وتأله.

أما تأصيلهم للتوحيد والعدل فإنه كذلك يفارق تأصيل الزمخشري

---

(١) مدارج السالكين ٣/ ٤٦٩.

(٢) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٩.

(٣) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٨- ٢٤٩.

وشيعته، ذلك أن السلف ومن وافقهم[١] يرون أن «التوحيد والعدل: هما جماع صفات الكمال، فإن التوحيد يتضمن تفرده سبحانه بالكمال والجلال، والمجد والتعظيم الذي لا ينبغي لأحد سواه.

والعدل يتضمن وقوع أفعاله كلها على السداد والصواب، وموافقة الحكمة. فهذا توحيد الرسل وعدلهم: إثبات حقائق الأسماء والصفات على ما يليق بالرب سبحانه، والأمر بعبادة اللّٰه وحده لا شريك له، وإثبات القدر، والحكم والغايات المحمودة بفعله وأمره، لا توحيد الجهمية والمعتزلة والقدرية، الذي هو إنكار الصفات وحقائق الأسماء والحسنى. وعدلهم الذي هو التكذيب بالقدر، أو نفي الحكم والغايات، والعواقب الحميدة التي يفعل الرب لأجلها ويأمر»[٢].

وإذ اتضح الفرق الشاسع بين توجيه الجمهور لمفهوم هاتين الآيتين وبين توجيه الزمخشري فإنه يتضح بذلك سبب تعقب أبي حيان وغيره للزمخشري في تأويله وتوجيهه لها، وتفنيدهم مزاعمه بأن «القراءات كلها متعاضدة «في الدلالة على منطلقاته الاعتزالية[٣].

---

(١) ينظر في مفهوم التوحيد والعدل عند السلف: الجواب الصحيح لابن تيمية ٣/ ١٨٧، ومجموع الفتاوى ٢/ ٦٦، ١٤/ ١٨٠، وبيان تلبيس الجهمية ١/ ٤٧٩، ومنهاج السنة ٣/ ٢٩٠، والتدمرية ص ١٦٥، ومدارج السالكين ٣/ ٤٦٢، ٤٦٨، وشرح العقيدة الطحاوية ص ٤١، وحقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين ١/ ٨٥، وما بعدها، ومنهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد اللّٰه ١/ ١٤، وما بعدها.

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، للإمام أبي عبد اللّٰه محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية ت(٧٥١)، مراجعة لجنة من العلماء، دار الحديث - القاهرة بدون ط وتاريخ، في ٣/ ٤٧٤، وبدائع التفسير ١/ ٤٥٧.

(٣) شذ عن ذلك ما رأيته عند السمين الحلبي من تأييد مطلق للزمخشري والرد على أبي حيان في تعقيبه على الزمخشري. قال: «قلت ومن يرغب عن التوحيد والعدل من أهل السنة حتى يخص به المعتزلة؟ وإنما رأى في كلام الزمخشري هذه الألفاظ كثيراً، وهو عنده معتزلي، فمن تكلّم بالتوحيد والعدل كان عنده معتزلياً». الدر المصون ٣/ ٨٤، ونلحظ في كلامه ما يلي:
أنه لم يفرق بين مفهوم التوحيد والعدل عند أهل السنة والمعتزلة، وجعلهما غاية عند الجميع، ولا أجزم بأنه لم يدرك الفرق في ذلك، ولكنه ربما يرى الموافقة على الدلالة مع المفارقة في المدلول. وكان حقه - إن كان كذلك - أن ينص على التفريق بين المفهومين عند الفريقين في قضية خطيرة كهذه.
=

المناقشة:

سأعرض المناقشة وفق ما ورد في الآية من قراءات، وذلك على النحو التالي:

أولاً: قراءة الجمهور: لم يجر في توجيهها نحوياً خلاف، وإنما الخلاف في مدلولها، إذ لم تسلم من توظيف الزمخشري لها في خدمة معتقدة كما سبق بيانه في الأثر العقدي.

قال الطبري: «وهكذا قرأ ت قراء أهل الإسلام بفتح الألف من (أنه) على ما ذكرت من إعمال (شهد) في (أنه) الأولى، وكسر الألف من (إنّ) الثانية وابتدائها»(١).

ثانياً: قراءة الكسائي: وهي التي لقيت مناقشات عديدة بدءاً بمناقشة ثبوتها ومروراً بتوجيهها ونهاية بدلالتها.

قال الطبري في المناقشة الأولى- ثبوتها -: «بعض المتأخرين من أهل العربية كان يقرأ ذلك جميعاً بفتح ألفيهما... فخالف بقراءته ما قرأ من ذلك على ما وصفت جميع قراء أهل الإسلام المتقدمين منهم والمتأخرين، بدعوى تأويل على ابن عباس وابن مسعود زعم أنهما قالاه وقرآ به، وغير معلوم ما ادّعى عليهما برواية صحيحة ولا سقيمة، وكفى شاهداً على خطأ قراءته خروجها من قراءة أهل الإسلام»(٢).

= أنه يشكك في اعتزالية الزمخشري، وكأن ذلك من مزاعم أبي حيان. وهذا أمر مستغرب التشكيك فيه.

ج- أنه ذب عن الزمخشري والفارسي بألفاظ التمجيد حيث يقول: «ونسبته كلام أعلام الأمة إلى العجمة وعدم معرفتهم بكلام العرب وحملهم كلام اللّٰه على ما لا يجوز... وكيف يجهل الفارسي والزمخشري والفراء، وأضرابهم ذلك، وكيف يتبجح باطلاعه على ما لم يطلع عليه مثل هؤلاء». الدر المصون ٣/ ٨٩.

د- أنه في المقابل لم ينتصر للمثبتة من أهل السنة والأشاعرة من الزمخشري وقد سلبهم الإسلام وجعلهم خارج دائرته.

(١) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.

(٢) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.

وغفر اللَّه للإمام الطبري تشكيكه في ثبوت هذه القراءة السبعية مع ثبوتها بالسند والتواتر كما سبق توثيقها، ولا سبيل لإنكارها وهي بهذه المثابة، وقد قرأ بها أيضاً ابن عباس ومحمد بن عيسى الأصبهاني[١]. مع كونه رحمه اللَّه قد ذكر أثراً عن السدي يعضد هذه القراءة، كما أنه قام بتخريجها وتوجيهها على وجه صحيح.

أما مناقشة تلك الأوجه الأربعة السابقة التي وجهت بها، فهي كما يأتي:

أولاً: توجيه الآية على الإبدال: كما هو رأي الفارسي والزمخشري اعترضه أبوحيان بأنه «ليس بجيد؛ لأنه يؤدي إلى تركيب بعيد أن يأتي مثله في كلام العرب وهو: عرف زيد أنه لا شجاع إلا هو، وبنو تميم وبنو دارم ملاقياً للحروب لا شجاع إلا هو البطل الحامي أن[٢] الخصلة الحميدة هي البسالة. وتقريب هذا المثال ضرب زيد عائشة والعمران حنقاً أختك. فحنقاً حال من زيد وأختك بدل من عائشة ففصل بين البدل والمبدل منه بالعطف وهو لا يجوز، وبالحال لغير المبدل منه وهو لا يجوز؛ لأنه فصل بأجنبي بين المبدل منه والمبدل»[٣].

وتقريب التقريب أن «قوله (عرف زيد) هو نظير: (شهد الله)، وقوله (أنه لا شجاع إلا هو) نظير (أنه لا إله إلا هو)، وقوله (وبنو دارم) نظير قوله (والملائكة) وقوله (ملاقياً للحروب) نظير قوله (قائماً بالقسط) وقوله (لا شجاع إلا هو) نظير قوله (لا إله إلا هو) فجاء به مكرراً كما في الآية وقوله (البطل الحامي) نظير قوله (العزيز الحكيم)، وقوله (أن الخصلة الحميدة هي البسالة) نظير قوله (أنّ الدين عند اللَّه الإسلام)»[٤].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٢/ ٤٢٤.

(٢) في المطبوع (إنّ) بكسر الهمزة، وهذا خلاف الشاهد.

(٣) البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

(٤) الدر المصون ٣/ ٨٤.

فيرى أبو حيان أن سبب بُعْد التركيب هو الفصل بين المبدل منه والبدل بشيئين:

أ - بالمعطوفين وهما (الملائكة وأولو العلم). وهو لا يجوز.

ب - بالحال وهو (قائماً بالقسط) هو حال من لفظ الجلالة وليس هو المبدل منه. وهو لا يجوز أيضاً.

واكتفى السمين الحلبي في الإجابة على اعتراض أبي حيان بتمجيد الفارسي والزمخشري وأنهما أجلّ من أن يجهلا عدم صحة ذلك[1].

ولم أر من النحويين من منع الفصل بين البدل والمبدل منه كما قال أبو حيان.

ثانياً: توجيه الآية على العطف بحرف عطف محذوف: كما هو رأي الطبري، فقد ضعفه ابن عطية ولم يبيّن وجه الضعف[2]، وبيّن أبو حيان ذلك بأنه «متنافر في التركيب»[3] محدداً ذلك في أمرين:

أ - أنه يقوم على حذف حرف العطف، وهذا لا يجوز عنده.

ب - أنه يقع به فصل بين المتعاطفين المرفوعين وهما (الله) و (الملائكة) بالمفعول المنصوب (أنه لا إله إلا هو). كما يقع به فصل بين المتعاطفين المنصوبين وهما أن الأولى والثانية.

ثالثاً: توجيه الآية على تسليط الفعل شهد: على ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ ونصب المصدر المؤول مفعولاً به، والأولى معمولة للام التعليل المحذوفة اعترض عليه بأنه لو كان كذلك لم يحسن إعادة اسم اللّه وإنما كنى عنه بالضمير، فيقال: أنّ الدين عنده الإسلام؛ والجواب عن

(١) ينظر: الدر المصون ٣/ ٨٥.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز ١/ ٤١٢.

(٣) البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

ذلك «أن العرب ربما أعادت الاسم موضع الكناية[(١)] كقوله[(٢)]:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء   نغّص الموتُ ذا الغنى والفقيرا

يعني أنه من باب إيقاع الظاهر موضع المضمر، ويزيده هنا حسناً أنه في موضع تعظيم وتفخيم»[(٣)]. وأيضاً لوجود الفصل بما يصلح أن يعود عليه الضمير، فجاء التصريح بالظاهر لهذه الأمور.

كما اعترض عليه ابن القيم بقوله: «وهو ضعيف جداً فإن المعنى على خلافه، وأن المشهود به: هو نفس قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، فالمشهود به (أن) وما في حيزها، والعناية إلى هذا صرفت، وبه حصلت»[(٤)]. ولكنه قال بعد ذلك مجيباً على هذا الاعتراض: «ولكن لهذا القول مع ضعفه وجه. وهو أن يكون المعنى: شهد اللّه بتوحيده وتحقيق دينه: أنه الإسلام لا غيره»[(٥)].

رابعاً: توجيه الآية على أن (أن) معمولة لقوله (حكيم) بمعنى حاكم: كما هو توجيه أبي حيان الذي ضعف معه كل توجيه، هو توجيه ضعيف، وذلك لأمور منها:

---

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٦٢.

(٢) البيت من الخفيف، وقد نسب لسواد بن عدي كما في الكتاب ١/ ٦٢، ونسب لعدي بين زيد، كما في أمالي ابن الشجري ٦/٢، والدر المصون ١/ ٣٨١، ونسبت كذلك لسواد بن زيد بن عدي بن زيد، ينظر: الخلاف في شرح أبيات سيبويه، تأليف: أبي محمد يوسف بن أبي سعيد السيرافي ت(٣٨٥)، تحقيق: د/ محمد علي سلطاني، دار المأمون للتراث - دمشق، بدون ط ١٩٧٩، في ١/ ١٢٥. ونسبه الأعلم الشنتمري لأمية بن الصلت، ينظر: تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب، تأليف: أبي الحجاج يوسف بن سليمان، المعروف بالأعلم الشنتمري ت(٤٧٦) تحقيق: د/ زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت ط الثانية ١٤١٥ص ٨٦. وليس في ديوان أمية بن أبي الصلت، تعليق: سيف الدين الكاتب، وأحمد عصام الكاتب، دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون ط وتاريخ.

(٣) الدر المصون ٣/ ٨٦.

(٤) بدائع التفسير ١/ ٤٨١.

(٥) الموضع السابق.

أ - أنه غير متبادر إلى الذهن وفيه بعد، ولهذا لم يذكره أحد من متقدمي المفسرين والمعربين.

ب - إن إعمال (الحكيم) هنا في ما بعدها يسوغ إعمالها في كل موضع، إذ لا مخصص هنا لعملها.

ج - أن أبا حيان ضعف كل التوجيهات الأخرى بحجة الاعتراضات في كل توجيه، «وتلك الاعتراضات بين أثناء كلمات الآية الكريمة موجود نظيرها في كلام العرب»(١).

والذي يظهر ترجيحه في تأويل قراءة الكسائي هذه - والله أعلم بمراده - أنها على العطف بحرف محذوف «فتكون الشهادة واقعة على الجملتين معاً»(٢) كما هو رأي الطبري، في كون التقدير: شهد اللّه أنه لا إله إلا هو وأن الدين عند اللّه الإسلام، ويؤيد ذلك أمور:

الأول: أن ذلك أبلغ في المحافظة على دلالة الآية على إثبات هذه الأمور الواردة فيها دلالة استقلال وعناية لكل حقيقة منها دون أن تغني واحدة منها عن الأخرى، فقد «تضمنت هذه الآية وهذه الشهادة الدلالة على وحدانيته المنافية للشرك، وعدله المنافي للظلم، وعزته المنافية للعجز، وحكمته المنافية للجهل والعيب. ففيها الشهادة له بالتوحيد والعدل والقدرة والعلم والحكمة؛ ولهذا كانت أعظم شهادة»(٣).

وتأتي الآية الثانية مقررة أن اللّه سبحانه قد شرع لعباده طريقاً واحداً لإثبات هذه الحقائق له وتألههم إليه بها من توحيد المعرفة والإثبات وتوحيد الطلب والقصد وأنه الإسلام فحسب، وأن ذلك مما شهد به سبحانه وتعالى، وأشهد عليه أفضل الشهداء.

وهذا لا يتأتى في البدل، ذلك أن ظاهرة البدل تجعل البدل

---

(١) الدر المصون ٣/ ٨٩.

(٢) بدائع التفسير ١/ ٤٨١.

(٣) مدارج السالكين ٣/ ٤٧٩.

والمبدل عنه حقيقة واحدة اتجه القصد إلى الثاني منهما «وهو الذي يعتمد بالحديث وإنما يذكر الأول لنحو من التوطئة وليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين»(١)، ولذلك يقول عنه النحويون: إنه في حكم التنحية(٢).

وليس كذلك عطف النسق، إذ هو «تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه»(٣).

قال الرضي: «قوله - أي ابن الحاجب -: مع متبوعه: يخرج البدل؛ لأنه هو المقصود عندهم دون متبوعه»(٤).

الثاني: أن العطف فيه تقريب لقراءة الكسائي في المعنى من قراءة الجمهور على اعتبار أن جملة (إنّ) الثانية المكسورة في قراءة الجمهور معطوفة في المعنى على (أنّ) الأولى المفتوحة، لأنه سبق أن الثانية مؤكدة لمضمون الأولى. فكلاهما داخل تحت شهادة اللّه على الاستقلال. فيصح التقدير عليها: شهد اللّه أنه لا إله إلا هو وإن الدين عند اللّه الإسلام.

الثالث: أن حذف حرف العطف سائغ وله شواهد من القرآن الكريم(٥) كما سبق توضيحه في مسألة سابقة(٦)، ومنه قو له ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾ [الغاشية ٨٨/ ٨]، فإنها معطوفة على قوله ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ [الغاشية ٨٨/ ٢]، بدلالة المواضع الأخرى التي صرح فيها بالواو(٧). وكقوله تعالى ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة ٨/ ٩٢]، أي: أتوك وقلت لهم. وقوله تعالى:

---

(١) المفصل، للزمخشري ص ١٥٧.
(٢) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٦٦.
(٣) شرح المقدمة الكافية لابن الحاجب ٢/ ٦٣٦.
(٤) شرح الرضي ق١ج٢/ ١٠١٩.
(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ٢١٠-٢١٢.
(٦) تنظر المسألة ذات الرقم (١٧) من هذا البحث.
(٧) ينظر: أضواء البيان ١/ ١٧٢.

﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف ١٨/ ٢٢]، فقد حذفت الواو هنا بدليل ذكرها فيما بعد.

وقد أجاز هذا الحذف أبو علي الفارسي[(١)] وابن مالك[(٢)] وابن عصفور[(٣)] وابن هشام[(٤)].

الرابع: أن ما ذكره أبو حيان من تنافر التركيب مع العطف بالفصل بين المتعاطفين المرفوعين بالمنصوب المفعول، فذلك ليس خاصاً بالعطف بل هو كذلك في كل التوجيهات الأخرى، إذ هو موجود مع البدلية وتسليط (شهد) على (أنَّ) الثانية. وتضعيف أبي حيان لتلك الأوجه بكثرة الاعتراضات ليسلم له اختياره بنصب (أنّ) الثانية بقوله (الحكيم).

أما الفصل بين المتعاطفين المنصوبين بالمرفوع وجملة الاعتراض فهذا أيضاً حاصل في توجيه البدلية. وكما سبق أن الاعتراض ظاهرة صحيحة في كلام العرب إذا ترابط الكلام واصطُحبت الفصاحة.

الخامس: أن الكسائي قارئ القراءة المعنيّة نفسها قد وجّهها على العطف.

قال القرطبي: «قال الكسائي: أنصبهما جميعاً، بمعنى شهد اللّه أنه كذا، وأنّ الدين عند الله»[(٥)].

وهو ما يشعره نقل الطبري لهذه القراءة وتوجيهها عن القارئ نفسه وإن لم يصرح باسمه.

---

(١) ينظر: سرصناعة الإعراب ٢/ ٦٣٥، والمساعد ٢/ ٤٧٤.
(٢) ينظر: شرح التسهيل ٣/ ٣٨٠.
(٣) ينظر: شرح الجمل ١/ ٢٥١.
(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ٨٣١.
(٥) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٤٦. وينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٩٩، هامش ٤، وكتاب معاني القرآن، للكسائي ت(١٨٩)، جمع د/ عيسى شحاته عيسى، دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة، بدون ط ١٩٩٨ص٩٧.

قال الطبري: «سوى أن بعض المتأخرين من أهل العربية كان يقرأ ذلك جميعاً بفتح ألفيهما، بمعنى: شهد اللّه أنه لا إله إلا هو، وأن الدين عند الإسلام، فعطف بـ(أن الدين) على (أنه) الأولى، ثم حذف واو العطف وهي مرادة في الكلام، واحتج في ذلك بأن ابن عباس قرأ ذلك...»(١). وكذلك صرح ابن زنجلة في حجة القراءات(٢).

السادس: أن إعادة لفظ الجلالة مع الجملة الثانية وعدم التكنية عنه بالضمير أمر مقوٍّ للعطف، ذلك أن العطف- في نظري -أكثر التوابع تصرفاً وتخلصاً من التبعية لما قبله، ويدل على ذلك ما يلي:

أ - أن العامل في المعطوف إما هو الأول بواسطة الحرف، أو مقدر من جنس الأول(٣). بخلاف بقية التوابع فالعامل فيها هو العامل في المتبوع، ومنها البدل على رأي جمهور المتقدمين(٤).

ب - أنه يقع على الموضع فلا يلزم على لفظ متبوع، وكذلك يقع على التوهم(٥).

ج - أنه يجوز في المعطوف ما لا يجوز في المعطوف عليه كما هو رأي سيبويه(٦).

فهذا كله يقوي قرب المعطوف من الاستقلال عما قبله، فكأنه في جملة غير جملة التابع ولهذا حسن فيه إعادة الظاهر وعدم التكنية عنه بالضمير؛ لما كان في حكم الاستقلال.

---

(١) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.
(٢) ينظر: حجة القراءات لابن زنجلة ص ١٥٧.
(٣) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٦٧، وشرح الرضي ق١ج٢/ ٩٦٥.
(٤) ينظر: الكتاب ١/ ٣٦٩، والمقتضب ٤/ ٢٩٥، وشرح ابن يعيش ٣/ ٦٧، وشرح الرضي ق١ج٢/ ٩٦٥.
(٥) ينظر في ذلك شرح المقدمة الجزولية الكبير للشلوبين ١/ ٣٩١، والبسيط ١/ ٦٤٥، ٣٢٨.
(٦) ينظر: الكتاب ١/ ١٨٢، وشرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/ ٨٨٠.

قال الأعلم الشنتمري معلقاً على استشهاد سيبويه بالبيت السابق قال: «استشهد به على إعادة الظاهر مكان المضمر، وفيه قبح إذ كان تكريره في جملة واحدة؛ لأنه لا يستغني بعضها عن بعض كالبيت، فلا يكاد يجوز إلا في ضرورة كقولك: زيدٌ ضربت زيداً. فإن كانت إعادته في جملتين حسن، كقولك: زيدٌ شتمته وزيدٌ أهنته، لأنه يمكن أن يسكت على الجملة الأولى ثم يستأنف الأخرى...».

وما استحسنه الأعلم من هذا النوع متحقق في الآية مع العطف، ذلك أنه يمكن أن يسكت على الآية الأخرى مقررة أموراً عظيمة ومحققة فوائد جليلة من التوحيد والعدل والحكمة والعزة، ثم يستأنف الآية الأخرى. ويدل على ذلك قراءة الجمهور على استئناف الآية الأخرى. وهذا كله لا يتحقق في التوجيهات الأخرى التي تجعل (أنّ) الثانية مقصودة إما بالبدلية أو المفعولية مما يمنع السكوت على الجملة الأولى وعليه فيكون تكرار الظاهر مستقبحاً في غيرما ضرورة كما بينه الأعلم. واللَّه أعلم.

ثالثاً: قراءة ابن عباس: وهي بكسر الأولى وفتح الثانية، وقد خرِّجت بأحد الأوجه الثلاثة: إما على إجراء (شهد) بمعنى (قال)، وإما على أن الأولى معمولة لـ(شهد) بعد تعليقها عن العمل فيها فكسرت على إرادة اللام المعلقة، وإما على أن الأولى اعتراض بين العامل (شهد) ومعموله (أن الدين عند اللَّه الإسلام).

وقد اعترضه أبو حيان بكثرة الاعتراضات بين الفعل ومفعوله، وبين المتعاطفين.

وما خرجها عليه أبو حيان من تعليق (شهد) عن العمل في ما بعدها على إرادة اللام المعلقة، وحذفت لكونه منفياً، فليس بمسلم به، ذلك أنهم لم يفرقوا بين المنفي والمثبت في وجوب ذكر اللام مع التعليق[1].

---

(١) ينظر: كتاب اللامات، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ت(٣٣٧)، تحقيق: د/ مازن المبارك، دار الفكر - دمشق، ط الثانية ١٤٠٥، ص ٧٦.

قال ابن مالك: «واللام المعلقة هي المسبوقة بفعل قلبي أو جار مجراه نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ [المنافقون ٦٣/ ١]، ... فلولا اللام لفتحت إنَّ، كما فتحت في قوله... و﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾..»(١).

وقد شكك الطبري في ثبوتها عن ابن عباس رضي الله عنه(٢).

وقال الرازي: «هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء»(٣).



(١) شرح التسهيل ٢/ ٢٠.
(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.
(٣) التفسير الكبير ٧/ ١٧٨.

المبحث الثاني

إعراب قوله تعالى: ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾

اختلف في إعراب (قائماً بالقسط) من الآية السابقة، على أوجه:

الوجه الأول: أنه منصوب على الحال: واختلف في تعيين صاحب الحال والعامل فيها على أقوال:

أ - **أنها حال مؤكدة من قوله ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ﴾**. فالعامل فيها هو الفعل (شهد)، وصاحبها هو لفظ الجلالة (الله).

وهذا توجيه جمهور المعربين والمفسرين(١). ونسبه الطبري إلى بعض نحويي الكوفة(٢).

قال الزمخشري: «وانتصابه على أنه حال مؤكدة منه كقوله ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ [البقرة / ٩١]، (فإن قلت) لم جاز إفراده بنصب الحال دون المعطوفين عليه، ولو قلت: جاءني زيد وعمرو راكباً لم يجز، (قلت) إنما جاز هذا لعدم الإلباس(٣) كما جاز في قوله

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٣٦٢، والجامع لأحكام القرآن ٤/ ٤٧، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٥٥٣، والبحر المحيط ١/ ٤٢٠، ٤٢٢، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٤٠٤، والفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب، نور الدين عبد الرحمن الجامي ت(٨٩٨) تحقيق: د/ أسامة طه الرفاعي، وزارة الأوقاف - العراق، بدون ط ١٤٠٣، في ١/ ٣٩٧، وهمع الهوامع ٤/ ٨.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢٤٧.

(٣) قال الشهاب الخفاجي: «وجوّز إفراد المعطوف عليه بالحال كالمعطوف في نافلة إذا قامت قرينة معنوية أو لفظية، أما إذا التبس فلا يجوز وإنما أخرت الحال للدلالة على علوّ مرتبتهما وقرب منزلتهما». حاشية الشهاب ٣/ ٢٢.

﴿ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة﴾ [الأنبياء ٢١/ ٧٢]، أن تنصب نافلة حالاً عن يعقوب، ولو قلت: جاءني زيد وهند راكباً جاز، لتميزه بالذكورة»(١).

ب - أنها حال مؤكدة من قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فالعامل فيها مضمر بعد الجملة السابقة تقديره (أحقّه)، وصاحبها الضمير (هو)(٢).

وهو رأي كثير من المعربين(٣)، ونسبه الطبري إلى بعض نحويي البصرة(٤). وهو أحد توجيهي ابن تيمية(٥)، ورجحه ابن القيم(٦).

قال البطليوسي: «وإذا جعلت (قائماً) حالاً من (هو) فالعامل في الحال معنى النفي؛ لأن الأحوال تعمل فيها المعاني كما تعمل في الظروف، فيكون التقدير: شهد اللّه أن الربوبية(٧)، ليست إلا له في حال قيامه بالقسط»(٨).

---

(١) الكشاف ١/ ١٧٩.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ١٧٩، ومجموع الفتاوى ١٤/ ١٧٥، ومدارج السالكين ٣/ ٤٧٧، والدر المصون ٣/ ٧٧، وحاشية الشهاب ٣/ ٢٢.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٤٧، والفريد ١/ ٥٥٣، والبحر المحيط ١/ ٤٢٠، ٤٢٢، والدر المصون ٣/ ٧٧.

(٤) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٧.

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى ١٤/ ١٧٥، وينظر: اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ١١١.

(٦) ينظر: مدارج السالكين ٣/ ٤٧٨.

(٧) لا أدري لم ذكر رحمه اللّه الربوبية هنا مع أن الآية صريحة في تقرير الألوهية؟ كما أن توحيد الألوهية متضمن توحيدَ الربوبية لا العكس. والربوبية مستلزِمَةٌ للألوهية؛ ذلك «أن الألوهية خارج مدلول الربوبية لكن لا يتحقق مدلول الربوبية بكماله وتمامه إلا بالألوهية، وقد يؤمن الرجل بالربوبية ولا يؤمن بالألوهية لكن لا يتم له الإيمان بها. وهذا يدل على التفريق بين مدلوليهما». حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين ص ١١٠.
ولهذا فالاقتصار على توحيد الربوبية خلل في تقرير التوحيد وآياته في القرآن الكريم؛ ذلك «أن توحيد الربوبية والأسماء والصفات يقرّ به أهل الكلام ويبرزونه على أنه هو حقيقة التوحيد، ويجعلون توحيد الألوهية هو بعينه توحيد الربوبية». المرجع السابق ص ٩٤، وينظر: منهاج السنة ٣/ ٣١٣، وشرح الطحاوية ٢٦-٥٢، والماتريدية للشمس الأفغاني ٣/ ١٨٨.

(٨) الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٤٦. وينظر: الكشاف ١/ ١٧٩.

والحال المؤكدة لا يجب ذكر عاملها فيما سبق، بل يكون مضمراً تقديره (أحقه) للمخبر عن غيره، و(أُحقُّ) للمخبر عن نفسه. في أحد أقوال النحويين في العامل في هذه الحال(1).

ج - أنها حال من مجموع الجملتين السابقتين: جملة (شهد الله) وجملة (لا إله إلا هو)، ويتنازع العمل في الحال عاملان: (شهد)، من الجملة الأولى، والفعل المضمر من جملة (لا إله إلا هو) المقدر بـ(أحقه).

وهو أحد توجيهي ابن تيمية حيث يقول: «وقوله ﴿قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ يجوز أن يعمل فيه كلا العاملين على مذهب الكوفيين، في أن المعمول الواحد يعمل فيه عاملان، كما قالوا في قوله: ﴿هَآؤُمُ ٱقْرَءُوا۟ كِتَـٰبِيَهْ﴾ [الحاقة 69/ 19]، ﴿ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ [الكهف 18/ 96]، و﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق 50/ 17]، ونحو ذلك.

وسيبويه وأصحابه يجعلون لكل عامل معمولاً، ويقولون حذف معمول أحدهما لدلالة الآخر عليه. وقول الكوفيين أرجح»(2). وسيأتي مناقشة هذه المسألة وما فيها من أقوال.

د - أنها حال من المعطوف عليه (الله) والمعطوفين (الملائكة وأولو العلم)، على اعتبار كل واحد واحد قائماً بالقسط، والعامل فيها حينئذ هو (شهد)(3).

الوجه الثاني: أنه منصوب على أنه نعت لاسم لا النافية للجنس: فكأنه قال: لا إله قائماً بالقسط إلا هو.

قاله الزمخشري والسمين وغيرهما(4). واعترضه البطليوسي(5).

(1) ينظر: البحر المحيط 1/ 420، والدر المصون 3/ 77.
(2) مجموع الفتاوى 14/ 175، وينظر: اقتضاء الصراط المستقيم 1/ 111.
(3) ينظر: البحر المحيط 1/ 420، والدر المصون 3/ 77.
(4) ينظر: البحر المحيط 1/ 420، والفريد في إعراب القرآن 1/ 553، وحاشية الشهاب 3/ 22.
(5) ينظر: الأشباه والنظائر في النحو 6/ 245.

قال الزمخشري: «فإن قلت: هل يجوز أن يكون صفة للمنفي كأنه قيل: لا إله قائماً بالقسط إلا هو. قلت: لا يبعد، فقد رأيناهم يتسعون في الفصل بين الصفة والموصوف»(١).

الوجه الثالث: أنه منصوب على المدح(٢) فهو مفعول به لفعل محذوف تقديره: أمدح.

قال الزمخشري: «فإن قلت: أليس من حق المنتصب على المدح أن يكون معرفة كقولك: الحمد للّه الحميدَ، (إنّا معشرَ الأنبياء لا نورث)(٣)،

إنـا بـنـي نـهـشـل لا نـدعـى لأب ....(٤)

قلت: قد جاء نكرة كما جاء معرفة، وأنشد سيبويه فيما جاء منه

(١) الكشاف ١/ ١٧٩.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ١٧٩، والفريد ١/ ٥٥٣، والبحر المحيط ١/ ٤٢٠، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٣/ ٢٢.

(٣) الحديث بهذا اللفظ راوا الإمام أحمد في المسند عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة مرفوعاً، والحديث أصله في الصحيحين وغيرهما بلفظ (لا نورث ما تركنا صدقة) في البخاري رقم ٤٠٣٦، و٣٠٩٤، ومسلم في كتاب الجهاد والسير باب حكم الفيء برقم ١٧٥٧، والنسائي في السنن في كتاب قسم الفيء ٧/ ١٣٢.

(٤) صدر بيت من البسيط، وعجزه: عنه ولا هو بالأبناء يشرينا.

اختلف في نسبته على أقوال: فقد نسب لأبي مخزوم النهشلي كما في الكامل، تأليف أبي العباس محمد بن يزيد المبرد ت(٢٨٥)، تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط الثانية ١٤١٣، في ١/ ١٤٥، ونسب لنهشل بن حرِّي النهشلي كما في الشعر والشعراء، لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ت(٢٧٦)، تحقيق: د/ عمر الطباع، دار الأرقم - بيروت، ط الأولى ١٤١٨، ص ٤٥٩، ونسب لبشامة بن حزن النهشلي كما في المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، للإمام أبي القاسم الحسن ابن بشر الآمدي، ت(٣٧٠)، تصحيح: د/ ف. كرنكو، دار الجيل - بيروت، ط الأولى ١٤١١، ص ٨٠، وخزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تأليف عبد القادر بن عمر البغدادي ت (١٠٣٠) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي - مصر ط بدون ط ١٤٠٠، في ٨/ ٣٠٢، ٣١١.

نكرة قول الهذلي[١]:

ويأوي إلى نسوة عطل وشعثاً مراضيع مثل السعالي»[٢]

الوجه الرابع: أنه منصوب على القطع: أي أنه «كان من حقه أن يرتفع نعتاً للَّه تعالى بعد تعريفه بـ(أل)، والأصل: شهد اللَّه القائم بالقسط، فلما نكّر امتنع إتباعه فقطع إلى النصب»[٣].

والنصب هنا - على الوجه الصحيح في تفسير مصطلح القطع عند الفراء - يكون بفعل محذوف يقطع الكلمة عما قبلها في الإعراب، وسيأتي مناقشة ذلك.

وهذا توجيه الفراء[٤] والطبري[٥]، وينسب إلى الكوفيين[٦].

قال الفراء: «وقوله منصوب على القطع؛ لأنه نكرة نعت به معرفة. وهو في قراءة عبد اللَّه ﴿وَأُوْلُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾ منصوب على القطع؛ لأنه نكرة نعت به معرفة. وهو في قراءة عبد اللَّه ﴿القائم بالقسط﴾ رفع؛ لأنه معرفة نعت لمعرفة»[٧].

الأثر العقدي:

لقد سبق في المبحث الأول بيان شيء من مكانة هذه الآية في

---

(١) البيت من المتقارب، وهو لأمية بن أبي عائذ كما في الكتاب ٢/ ٦٦، وشرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مكتبة دار العروبة - القاهرة، بدون ط وتاريخ، في ٢/ ٥٠٧، وشرح أبيات سيبويه لابن السيرافي ١/ ١٤٦. والشاهد فيه نصب (شعثاً) على الذم أي: أذم شعثاً.وقد ورد في الكتاب ١/ ٣٩٩ بكسرها بالعطف على (نساء).

(٢) الكشاف ١/ ١٧٩.

(٣) الدر المصون ٣/ ٨٠.

(٤) ينظر: معاني القرآن ١/ ٢٠٠.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢٤٧.

(٦) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٣٦٢، والدر المصون ٣/ ٨٠.

(٧) معاني القرآن ١/ ٢٠٠.

أبواب العقيدة، وما لقيته من عناية خاصة لدى كثير من المعربين والمفسرين عبر توجيهها وفق مقتضيات عقدية معلومة.

ويتصل الحديث عن بيان هذا الأثر العقدي في التوجيه الإعرابي لقوله ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾.

ويمكن عرض الأثر العقدي في فقرتين:

الأولى: موقف المعربين غير الزمخشري:

يجري هذا المبحث في إعراب ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ حول تقرير إثبات صفة العدل للّه تعالى وهي صفة يجمع المسلمون على إثباتها للّه تعالى، وإنما الخلاف جرى حول التوجيه الإعرابي الأبلغ في إثبات ذلك.

وسأعرض بعض مظاهر تأثر تلك التوجيهات الإعرابية السابقة بهذا المعنى العقدي ومدى قربها أو بعدها منه، ملخصاً ذلك بما يلي:

أولاً: يرى ابن القيم أن ثمة فرقاً ظاهراً بين التوجيه الأول بكونه حالاً من فاعل (شهد) والتوجيه الثاني بكونه حالاً من الضمير في قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ﴾، ذلك «أن التقدير الأول يتضمن أن المعنى: شهد اللّه - متكلماً بالعدل، مخبراً به، آمراً به، فاعلاً له، مجازياً به - أنه لا إله إلا هو... وفي ذلك تحقيق لكون هذه الشهادة شهادة عدل وقسط»[1].

أما التقدير الثاني الذي يرجحه بناء على ترجيح شيخه ابن تيمية[2] فإن «المعنى: أنه لا إله إلا هو قائماً بالقسط... فالملائكة وأولي العلم يشهدون له بأنه لا إله إلا هو، وأنه قائم بالقسط... فهو كالصفة، فإن الحال صفة في المعنى لصاحبها، فإذا وقعت الشهادة على ذي الحال وصاحبها كان كلاهما مشهوداً به. فيكون (الملائكة وأولو العلم) قد شهدوا بأنه قائم بالقسط كما شهدوا بأنه لا إله إلا هو. والتقدير الأول لا

(١) مدارج السالكين ٣/ ٤٧٧.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٤/ ١٧٥-١٨٠.

يتضمن ذلك؛ فإنه إذا كان التقدير: شهد - قائماً بالقسط - أنه لا إله إلا هو، والملائكة وأولو العلم يشهدون أنه لا إله إلا هو: كان القيام بالقسط حالاً من اسم (الله) وحده.

وأيضاً فكونه قائماً بالقسط فيما شهد به أبلغ من كونه حالاً من مجرد الشهادة»[(١)].

ثانياً: يتعين أن تكون الحال هنا مؤكدة وهي اللازمة، إذ «المبينة لا جائز أن تكون ههنا؛ لأن المبينة تكون منتقلة، والانتقال ههنا محال، إذ عدل اللَّه تعالى لا يتغيّر»[(٢)].

ومن هنا يجب تخريج تخلف بعض القيود النحوية للحال المؤكدة في هذه الآية كما يأتي في المناقشة.

ثالثاً: من الناس من يمنع إعرابها حالاً بأي وجه سميت؛ لأن الحال لازم فيها الانتقال والفضلية وكلاهما ممتنع في حق صفات الله ﷻ.

قال البطليوسي: «وذكرت - أي السائل - أن بعض المنتحلين لصناعة النحو أنكر قولنا: إن (قائماً) ههنا منصوب على الحال، وزعم أنه كفرٌ من قائله، وإنما قال ذلك فيما يرى؛ لأن الحال فيما ذكر النحويون منتقلة وفضلة في الكلام، والقيام بالقسط صفة للَّه تعالى لم يزل موصوفاً بها ولا يزال، ولا يصح فيها الانتقال.

ونحن نربأ بأنفسنا أن نكون ممن يجهل ما يوصف به اللَّه تعالى فنصفه بما لا يجوز، أو يغيب عنا هذا المقدار من علم اللسان؟.

وإنما أُتي هذا المعترض من قلة بصره بهذه الصناعة، وسوء فهمه لباب الحال، وقد أجبتك عن ذلك بما فيه كفاية وإقناع»[(٣)].

---

(١) مدارج السالكين ٣/ ٤٧٨.

(٢) الدر المصون ٣/ ٧٥.

(٣) الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٤٢.

ثم أجاب عن مسألة الفضلية في الحال بقوله: «إن النحويين لم يريدوا بقولهم: إن الحال فضلة في الكلام أن الحال يستغنى عنها في كل موضع على ما يتوهّم من لا دربة له بهذه الصناعة، و إنما معنى ذلك أنها تأتي على وجهين:

إما أن يكون اعتماد الكلام على سواها، والفائدة منعقدة بغيرها.

وإما أن تقترن بكلام تقع الفائدة بهما معاً، ولا تقع الفائدة بها مجردة، وإنما كان ذلك، لأنها لا ترفع ولا يسند إليها حدث.

واعتماد كل جملة مفيدة إنما هو على الاسم المرفوع الذي أسند إليه الحدث أو ما هو في تأويل المرفوع. ولا تنعقد فائدة بشيء من المنصوبات والمجرورات حتى يكون معها مرفوع أو ما هو في تأويل المرفوع كقولنا: ما جاءني من أحد، وإن زيداً قائم، فتأمل هذا الموضع، فإنه يكشف عنك الحيرة في أمر الحال، وفيه لطف وغموض»(١).

وآخرون اعترضوا على الحالية من وجه آخر وهو وجوب تنزيه اللّه تعالى عن أن يوصف بأنه حال لما يشي به هذا اللفظ من الحلول في شيء.

قال الزركشي: «وقال أبو حيان التوحيدي في (البصائر): سألت السيرافي عن قوله تعالى: ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾: بم انتصب؟ قال: بالحال. قلت: لمن الحال؟ قال: للّه تعالى. قلت: فيقال للّه حال؟ قال: إن الحالَ في اللفظ لا لمن يُلفظ بالحال عنه، ولكن الترجمة لا تستوفي حقيقة المعنى في النفس إلا بعد أن يصوغ الوهمُ هذه الأشياء صياغةً تسكن إليها النفس، وينتفع بها القلب ثم تكون حقائق الألفاظ في مفادها غير معلومة ولا منقوضة باعتقاد، وكما أن المعنى على بعد من اللفظ كذلك الحقيقة على بعد من الوهم»(٢).

---

(١) الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٥٠.

(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٠٦. والبصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي علي بن محمد بن العباس ت (٤١٤)، تحقيق: د/ وداد القاضي، دار صادر - بيروت، ط الأولى بدون تاريخ، ٢/ ١٢.

رابعاً: اعترض على إعراب (قائماً بالقسط) صفة لاسم لا النافية للجنس بأنه مفضٍ إلى معنى محذور يخالف مراد الآية بل ينقض حقيقة التوحيد.

قال البطليوسي: «وأما نصبه على الصفة لـ(إله) فإن ذلك خطأ؛ لأن المراد بالنفي ههنا العموم والاستغراق، فإذا جعلت (قائماً بالقسط إلا هو) فرجع النفي خصوصاً، وزال ما فيه من العموم، وجاز أن يكون ثمّ إله آخر غير قائم بالقسط، كما أنك إذا قلت: لا رجل ظريفاً في الدار إلا زيدٌ قائماً، نفيت الرجال الظرفاء خاصة، وجاز أن يكون هناك رجلٌ آخر غير ظريف، وهذا كفرٌ صريح، نعوذ باللّه منه»[1].

ثانياً: موقف الزمخشري:

لقد كان الزمخشري - بحق - أبرز من ظهر عنده الحماس العقدي في تناوله إعراب هذه الآية بتوظيف كل دلالة فيها لنصرة معتقده وفق رؤية مسبقة لما يجب أن يكون عليه هذا التوجيه أو ذاك؛ إذ لم يشأ إلا أن تكون هذه الآية نزلت تصويباً وتزكية للمعتزلة والاعتزال، وأنه هو الدين المرتضى، وأما غيره فهو غيّ وسدى، وأن المعتزلة هم أولو العلم المجتبون، وعلى وحدانية اللّه وعدله مستشهدون.

فتراه برؤية أحادية متعصبة يقول: «فإن قلت: ما المراد بأولى العلم الذين عظمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله؟ قلت: هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد. . . أن قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ﴾ توحيد، وقوله﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ تعديل فإذا أردفه قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾، فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند اللّه وما عداه فليس عنده في شيء من الدين. . .»[2].

---

(١) الأشباه والنظائر ٦/ ٢٤٥.

(٢) الكشاف ١/ ١٧٩.

قال السكوني معلقاً: «وهذا اعتزال كله، وقصده بالذين أثنى عليهم شيعته المعتزلة»(١).

وقال أبو حيان: «يعني بعلماء العدل والتوحيد المعتزلة، وهم يسمون أنفسهم بهذا الاسم»(٢).

وإذ قد أكثرت من نقول الزمخشري في بيان معرض توظيفه العقدي للآية في إعرابها وقراءاتها فإني ألخص هذا التوظيف العقدي عند الزمخشري في مظاهر:

أولاً: حصره دلالة الآية بكل أجزائها وقراءاتها على التوحيد والعدل، خالصاً إلى نتيجة مؤداها أن ما عداهما فليس من الدين.

وقد سبق تفسير السلف للإسلام والدين والشمولية في هذا التفسير.

ثانياً: أحادية الرؤية لهذين الركنين، وحجرهما على المفهوم المعتزلي لهما، «والجزم بإبطال ما يناقض توجيهه بلا دليل، فقد اعتمد على فهمه السالف في معنى (الإسلام)؛ لإبطال ما يضاد ركنيه: في (التوحيد) من إثبات أهل السنة للرؤية في الآخرة، وفي (العدل) من نسبتهم أفعال العباد إلى الله خلقاً وتقديراً.

وإذ لا إشكالات علمية في الإبطال المشار إليه تستوجب النقض، فجملة ما هنالك: تأكيدُ عقيدة أهل السنة المتضمنة كمالاً في توحيد الربوبية برؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة حقيقة بأن يتجلى لهم من غير تكييف ولا تمثيل. وتأكيدُ كمال توحيده في أسمائه وصفاته، من أنه خالق أفعال عباده ومقدرها»(٣).

ثالثاً: التعصب العقدي والاندفاع العدائي للمخالف متمثلاً بالحكم

---

(١) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال ١/ ١٧٥.

(٢) البحر المحيط ٢/ ٤٢٣.

(٣) التوجيه البلاغي بين الطبري والزمخشري، سليمان الربعي ١/ ٤٩١.

عليه بالكفر والخروج من دين اللَّه الإسلام، لاعتقاده ما لا يعتقده وأصحابه.

قال الرازي: «ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال، وزعم أن الآية دالة على أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الأشياء إلا أنه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف، وزعم أن الآية دلت على من أجاز الرؤية أو ذهب إلى الجبر[(١)] لم يكن على دين اللَّه الذي هو الإسلام»[(٢)].

رابعاً: اعتبار توجيهه معياراً في معنى القراءات نحوياً، فذهب إلى أن مؤدى البدلية هو تقرير أن التوحيد والعدل اللذين فسر بهما الإسلام هما دين اللَّه وليس غيرهما؛ لأن الشهادة واقعة على أن دين اللَّه هو الإسلام أيضاً... وكذا الشأن في كسر الهمزتين وفتحهما. وهذا كله جراء تخصيصه الإسلام بالتوحيد والعدل وفق مفهومه الاعتزالي لهما[(٣)].

يقول الدكتور أبو موسى عن منهج الزمخشري في هذه الآية: «والزمخشري قد يفسر فائدة الاستئناف تفسيراً اعتزالياً، يخضع فيه خصوصية التركيب لمعتقده، والنص بعيد عما ذهب إليه من المعنى... وهذا تعسف لا يقتضيه النظم...ولست أدري كيف يذيل كلامه: (وهذا بيان جلي كما ترى)»[(٤)].

ولئن كان الزمخشري أصاب في بعض توجيهه الإعرابي منفصلاً عن الدلالة، فإنه لم يوفق في تمرير منطلقاته العقدية عبر هذا التوجيه أو ذاك «فقد تكامل الاستدلال على ضعف توسله بالآيتين لتقرير مراده بأن لا سند

---

(١) هذا دليل صريح على أن الرازي يقول بالجبر، ولا يتذرع بنظرية الكسب كما يفعل كثير من الأشاعرة مما هو في النهاية جبر كما سبق في المسألة: ٤، ٩، ١٣، ١٥.

(٢) التفسير الكبير ٧/ ١٧٩، وقد كانت مناقشة الرازي وفق رؤية أشعرية جبرية بحتة.

(٣) ينظر: التوجيه البلاغي بين الطبري والزمخشري ١/ ٤٩٧.

(٤) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، د/ محمد أبو موسى ص ٤٣٧.

له لغة: معنى وإعراباً، وتركيباً نظمياً، ولا عقلاً: تصوراً وإدراكاً، وشرعاً: نقلاً أو فقهاً، وأنه محض توظيف لتقرير ذلك المعتقد الاعتزالي»[١].

وإذ تبين أنه قد تبدد جهد الزمخشري في تخصيص هذه الآية على معتقده والاحتجاج بها على اعتزاليته، فإن الأمر لم يقف عند إبطال مزاعمه ورد شبهته بل يتعدى ذلك إلى تقرير أن الآية حجة عليه لا له كما يبينه شيخ الإسلام بقوله: «والمعتزلة قد تحتج بها على ما يدعونه من التوحيد والعدل والحكمة، ولا حجة فيها لهم، لكن فيها حجة عليهم، وعلى خصومهم من الجبرية أتباع الجهم بن صفوان، الذين يقولون: كل ما يمكن فعله فهو عدل، وينفون الحكمة، فيقولون: يفعل لا لحكمة[٢]. فلا حجة فيها لهم، فإنه أخبر أنه لا إله إلا هو، وليس في ذلك نفي الصفات، وهم يسمون نفي الصفات توحيداً، بل الإله هو المستحق للعبادة، والعبادة لا تكون إلا مع محبة المعبود»[٣].

المناقشة:

لقد جرى حول هذه التوجيهات مناقشات نحوية ومعنوية، وقد سبق عرض شيء من الاعتراضات المعنوية. وأما اللفظية الصناعية، فمنها ما يأتي:

أولاً: إعرابه حالاً مؤكدة من لفظ الجلالة في قوله ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ﴾:
اعترض عليه بأمور منها:

١ - أن الحال هنا خلت من قيود الحال المؤكدة[٤]؛ لأنها لم تؤكد

---

(١) التوجيه البلاغي بين الطبري والزمخشري ١/ ٤٩٩.

(٢) سيأتي بيان ذلك إن شاء الله في المسألة ذات الرقم (٢٤) من هذا البحث في الحديث عن (لعل).

(٣) مجموع الفتاوى ١٤/ ١٨١.

(٤) ينظر: البحر المحيط ١/ ٤٢١، والدر المصون ٣/ ٧٥، وحاشية الشهاب ٣/ ٢٢.

العامل في لفظه ومعناه من نحو قوله تعالى ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ [النساء ٤/ ٧٩]، أو في معناه فقط من نحو قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم ١٩/ ١٥].

كما لا يمكن أن يقال إنها مؤكدة لمضمون الجملة قبلها في نحو قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ [البقرة ٢/ ٩١] وقولهم: أنا عبد الله شجاعاً؛ لأن ذلك يأتي بعد «جملة معقودة من اسمين معرفتين جامدتين كـ(زيد أبوك عطوفاً)»(١).

والجواب عن تخلف قيود الحال المؤكدة أن هذه من الحال هي من النوع الذي يعرف بأنه «لا ضابط لذلك، بل هو موقوف على السماع»(٢).

وإذ قد ثبت أنها هنا حال لازمة لتعذر الانتقال فإنها تحول إلى المؤكدة ذلك «أن كل مؤكدة لازمة وكل لازمة مؤكدة، فلا فرق بين العبارتين»(٣). ولا مشاحة في الاصطلاح سواء قيل بأنها حال مؤكدة أو قيل حال لازمة.

وجواب آخر أن الحال ربما صلح أن تكون مؤكدة للعامل (شهد) في المعنى؛ لأنه «مع متعلقه- وهو: أنه لا إله إلا هو- مساوٍ لقوله ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾؛ لأن التوحيد ملازم للعدل»(٤).

قال ابن أبي الربيع: «ويجوز أن يكون حالاً على جهة أخرى، على معنى (شهد الله أنه منفرد بالربوبية وقائم بالقسط) فإنه سبحانه بالصفتين لم ينتقل عنهما، فهو متصف بكل واحد منهما في حال الاتصاف بالأخرى، وهو سبحانه لم يزل بهما لأن صفاته ذاتية قديمة»(٥).

---

(١) أوضح المسالك ٢/ ٣٤٥.
(٢) أوضح المسالك ٢/ ٢٩٧.
(٣) الدر المصون ٣/ ٧٦.
(٤) الدر المصون ٣/ ٧٦.
(٥) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٤٠٤، ولم أجده في البسيط.

٢ - اعترض بوجود الفصل بين المعطوف عليه (الله) والمعطوف (الملائكة وأولو العلم) بالمفعول (أنه لا إله إلا هو)، وبين الحال (قائماً) وذي الحال (الله) بالمفعول والمعطوف. ومن هنا فإن «هذا التخريج قلقٌ في التركيب»[1].

والجواب عن ذلك بما قد سبق من أن ترابط الجمل وتلازمها جعلها كالجملة الواحدة.

قال ابن القيم: «فإن قيل... ولم فصل بين صاحب الحال وبينها[2] بالمعطوف، فجاء متوسطاً بين صاحب الحال وبينها ؟.

قلت: فائدته ظاهرة، فإنه لو قال: (شهد اللّه أنه لا إله إلا هو قائماً بالقسط والملائكة وأولو العلم)، لأوهم عطف الملائكة وأولي العلم على الضمير في قوله ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾، ولا يحسن العطف؛ لأجل الفصل، وليس المعنى على ذلك قطعاً. وإنما المعنى على خلافه»[3].

٣ - كما اعترض بما هو من طبيعة الحال من الانتقال والفضلية مما لا يجوز اعتقاده مع صفات الله. وقد سبقت الإجابة عليه في فقرة الأثر العقدي.

ثانياً: نصبه على النعتية لاسم لا النافية للجنس: على تقدير: لا إله قائماً بالقسط إلا هو كما هو أحد توجيهات الزمخشري، فقد ضُعّف من وجهين: معنوي ولفظي.

أما المعنوي فإن هذا التقدير يوهم أنّ نفيَ ألوهيةِ غيرِه مخصَّصٌ بمن اتصف بهذه الصفة وهي القيام بالقسط، ومفهوم ذلك أن النفي لا يعم غيره ممن لم يتصف بها. وقد سبق أن هذا خلاف مقصود الآية بل

---

(١) البحر المحيط ١/ ٤٢١.

(٢) في المطبوع (وبينهما) وهو خطأ، والتصويب من بدائع التفسير ١/ ٤٦١.

(٣) مدراج السالكين ٣/ ٤٧٨، وبدائع التفسير ١/ ٤٦١.

هو نقض لحقيقة التوحيد، كما سبق تشديد البطليوسي في منع هذا التوجيه وعده كفراً.

أما الصناعي فقد ذكره أبو حيان معترضاً به على الزمخشري حيث يقول: «وهذا الذي ذكره لا يجوز؛ لأنه فصل بين الصفة والموصوف بأجنبي وهو المعطوفان اللذان هما (والملائكة وأولو العلم) وليسا معمولين لشيء من جملة (لا إله إلا هو) بل هما معمولان لـ(شهد)، وهو نظير: (عرف زيدٌ أنّ هنداً خارجةٌ وعمروٌ وجعفرٌ التميميةَ) فيفصل بين (هند والتميمية) بأجنبي ليس داخلاً في حيّز ما عمل فيها، وذلك الأجنبي هو (وعمروٌ وجعفرٌ) المرفوعان المعطوفان على (زيد)...»[(١)].

وعلى الرغم من إجابة السمين الحلبي عن اعتراضات أبي حيان على الزمخشري في توجيهه هذه الآية إلا أنه في هذا الاعتراض اكتفى بنقله ولم يجب عليه وكأنه رأى قوته ووجاهته[(٢)].

ثالثاً: نصبه على الحال من العاملين في الجملتين: كما هو رأي ابن تيمية، فهو وإن كان صحيحاً في المعنى، إلا أنه خلاف مذهب الجمهور.

ويمكن مناقشة نص ابن تيمية رحمه اللّه السابق بما يلي:

أ - أن «نسبة القول بجواز أن يعمل كلا العاملين في المعمول الواحد في باب التنازع إلى الكوفيين غير دقيقة، وإنما المعروف عنهم كما هو مذهب البصريين أنهم يجيزون أن يعمل فيه أحد العاملين، لا كلاهما معاً[(٣)].

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٤٢٢.

(٢) ينظر: الدر المصون ٣/ ٧٥.

(٣) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تأليف أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت (٥٧٧)، تعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، بدون دار وط ١٩٨٢، في ١/ ٨٣، وكشف المشكل في النحو، لعلي بن سليمان الحيدة اليمني ت (٥٩٩)، تحقيق: د/ هادي عطية مطر، وزارة الأوقاف العراقية - بغداد بدون ط ١٤٠٤، في ٢/ ١٢٧، والمقاصد الشافية للشاطبي ١/ ١٨٨.

واختاروا أن الأول أولى بالعمل لتقدمه»(١).

قال الأنباري: «ذهب الكوفيون في إعمال الفعلين نحو: أكرمني وأكرمت زيداً، وأكرمت وأكرمني زيدٌ، إلى أن إعمال الفعل الأول، أولى، وذهب البصريون إلى أن إعمال الفعل الثاني أولى»(٢).

وما نقله عن الكوفيين عامه إنما هو للفراء خاصة(٣).

ب - أن ما نقله النحويون عن الفراء هو أن إعمال العاملين ليس على إطلاقه بل ذلك في المرفوع إذا استوى العاملان في طلب المرفوع، مثل: قام وقعد أخواك(٤).

قال الرضي: «والنقل الصحيح عن الفراء في مثل هذا: أن الثاني إن طلب أيضاً الفاعلية نحو: ضرب وأكرم زيدٌ، جاز أن تُعْمِل العاملين في المتنازع، فيكون الاسم الواحد فاعلاً للفعلين»(٥).

وبهذين يتضح عدم الدقة في تقرير مذهب الكوفيين عند ابن تيمية(٦).

ج - أن «قوله: (قول سيبويه وأصحابه: إن العامل في الاسم هو أحدهما)، يحتاج إلى مزيد من الدقة، لأن سيبويه وأصحابه وإن جوزوا أن يعمل فيه كلا العاملين، إلا أنهم قد اختاروا أن الثاني هو العامل»(٧).

---

(١) الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، تأليف د/ هادي أحمد فرحان الشجيري، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط الأولى ١٤٢٢، ص ٣٦٠.

(٢) الإنصاف ١/ ٨٣.

(٣) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ١/ ٧٧، وشرح التسهيل لابن مالك ٢/ ١٦٦، وأوضح المسالك ٢/ ٢٠١.

(٤) تنظر المصادر السابقة.

(٥) شرح الرضي ق١ج١/ ٢٢٩.

(٦) ويرى د/ الشجيري أن ما قاله ابن تيمية لا يعارض ما قاله الفراء؛ ذلك أنه «ليس في كلام الفراء ما يعارض هذا المقتضى، بل فيه ما يصلح أن يكون سنداً له». الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٣٦٣.

(٧) الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٣٦٢.

قال سيبويه: «وإنما كان الذي يليه أولى لقرب جواره وأنه لا ينقض معنى، وأن المخاطب قد عرف أن الأول قد وقع بزيد»[١].

د - أما ما استدل به رحمه اللَّه في هذه المسألة من قوله تعالى ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق ٥٠/ ١٧]، فإن كان يعني به التنازع النحوي اللفظي فليس مسلماً، لأن هذه الآية ليست من ظاهرة التنازع وإنما يذكرها النحويون لتخريج إتيان (قعيد) مفرداً وهو لاثنين.

ولكن الذي يبدو أنه ساق الآية على سبيل التمثيل بمسألة مشابهة في كون اللفظ الواحد مطلوباً من جهتين، فهو من التنازع المعنوي.

وإذا تقرر أن ابن تيمية ينصب الحال في هذه الآية بعاملين ويجعلها من باب التنازع فإن ذينك العاملين- اللذين لم يوضحهما في كلامه - هما: (شهد) في الجملة الأولى، و(أحقه) المقدر في الجملة الثانية.

وإذا كان ابن تيمية «إنما ناصر الرأي الذي نسبه إلى الكوفيين لبعده عن التقدير؛ لأن البصريين يجعلون في الكلام محذوفاً»، فإن هذا يضعف اختياره نصب الحال في هذه الآية بالعاملين قبله، وذلك أنه ملزم بتقدير أحد العاملين وهو قولنا (أحقه)، فيجتمع مع التقدير والإضمار تسليط عاملين بلا مسوغ.

رابعاً: نصبه على الحالية من المعطوف عليه (الله) والمعطوف (الملائكة وأولو العلم): فهذا ضعيف؛ لأن الحال مختصة بالله تعالى دون ما عطف عليه. فالقيام بالقسط مختص بالله «كما أنه مختص بالإلهية. فهو وحده الإله المعبود المستحق العبادة، وهو وحده المجازي المثيب المعاقب بالعدل»[٢].

أما من الناحية الصناعة «فهذا المذهب مردود بأنه لو جاز ذلك

(١) الكتاب ١/ ٧٤.

(٢) مدارج السالكين ٣/ ٤٧٨. وينظر: الدر المصون ٣/ ٧٧.

لجاز: جاء القومُ راكباً، أي كل واحد منهم راكباً، والعرب لا تقول ذلك البتة، ففسد هذا»[(١)].

خامساً: نصبه على المدح بفعل مضمر تقديره (أمدح): وهذا أحد الأوجه التي ذكرها الزمخشري، واعترض عليها أبو حيان.

ويمكن مناقشة الزمخشري في ذلك بما يلي:

١ - أنه أورد شواهد من الحديث والشعر كلها من باب النصب على الاختصاص على أنها معارف منصوبة على المدح كما في سؤاله الافتراضي، والنحويون يفرقون بين البابين في الضوابط.

قال أبو حيان: «انتهى سؤاله وجوابه. وفي ذلك تخليط، وذلك أنه لم يفرق بين المنصوب على المدح أو الذم أو الترحم وبين المنصوب على الاختصاص وجعل حكمهما واحداً، وأورد مثالاً من المنصوب على المدح، وهو (الحمد للَّه الحميدَ) ومثالين من المنصوب على الاختصاص، وهما (إنا معاشر الأنبياء لا نورث) (إنا بني نهشل لا ندعى لأب)، والذي ذكره النحويون أن المنصوب على المدح أو الترحم قد يكون معرفة وقبله معرفة يصلح أن يكون تابعاً لها، وقد لا يصلح، وقد يكون نكرة كذلك وقد يكون نكرة وقبلها معرفة فلا يصلح أن يكون نعتاً[(٢)]... وأما المنصوب على الاختصاص فنصوا على أنه لا يكون نكرة ولا مبهماً ولا يكون إلا معرفاً بالألف واللام أو بالإضافة أو بالعلمية أو بأي، ولا يكون إلا بعد ضمير متكلم مختص به أو مشارك فيه[(٣)]»[(٤)].

٢ - أن فيه وهناً من الناحية المعنوية وإضعافاً من القيمة الدلالية للآية،

---

(١) الدر المصون ٣/ ٧٧.
(٢) ينظر: المحلّى (وجوه النصب) لابن شقير ص ٣٤.
(٣) ينظر: المحلى ص٤٠، وشرح التسهيل لابن مالك ٣/ ٤٣٤.
(٤) البحر المحيط ٢/ ٤٢٢.

إذ التقدير: شهد اللَّه أنه لا إله إلا هو أمدح قائماً بالقسط.

سادساً: **نصبه على القطع**: فهذا مصطلح كوفي ورد كثيراً عند الفراء[١]، وظن بعض الباحثين[٢] أنه «اصطلاح يطلقه الفراء على ما يسمى عند البصريين بالحال»[٣].

والصحيح أنه «لا يقصد من القطع دائماً أن يكون بمعنى الحال ولا أن يكون في النصب فقط»[٤]. بل «المقصود من القطع قطع الكلمة عما قبلها في الإعراب أياً كان هذا الإعراب»[٥]. فالقطع عند الفراء وغيره من الكوفيين أعم من الحال؛ لأنه يشمل الحال والمنصوب بفعل محذوف، وغير ذلك[٦].

وقد كشف السمين عن كيفية القطع في هذه الآية بأنه «كان من حقه أن يرتفع نعتاً للَّه تعالى بعد تعريفه بـ(أل)، والأصل: شهد اللَّه القائم بالقسط، فلما نكّر امتنع إتباعه فقطع إلى النصب»[٧].

فقد جرى عليه تغيران: نقله من التعريف إلى التنكير، ومن الرفع على النعت إلى النصب على المفعولية لفعل محذوف.

ويستدل الفراء في رأيه بقراءة ابن مسعود ﷺ التي جرت على الأصل من التعريف والرفع.

---

(١) ينظر: مصطلحات النحو الكوفي، دراستها وتحديد مدلولاتها، أ.د/ عبد اللَّه بن حمد الخثران، دار هجر ط الأولى ١٤١١، ص٥٨.

(٢) ينظر: أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، د/ أحمد مكي الأنصاري، مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب- القاهرة، ١٣٨٤، ص ٤٥٢.

(٣) دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء، المختار أحمد ديره، دار قتيبة - بيروت، ط الأولى ١٤١١ص ٢٤٣.

(٤) النحو وكتب التفسير، د/ رفيده ١/ ٢٠٢.

(٥) النحو وكتب التفسير، د/ رفيده ١/ ٢٠٢.

(٦) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٧،١٢، ٢٠٧، ٣٠٩، ٣١٣، و/ ٤٢٥،

(٧) الدر المصون ٣/ ٨٠.

ولم يتضح من كلام الفراء في هذا الموضع وغيره تحديد العامل فيما سماه قطعاً؛ ولهذا حدده بعض الباحثين بأنه على إضمار فعل ناصب تقديره (أعني)[(١)].

ويرى غيره أن «كلامه صريح في أن القطع كالحال إلا أنه يدل عليه كلام قبله»[(٢)]. فيكون منصوباً في الحال المؤكدة لمضمون الجملة كما في هذه الآية بفعل يقدر بـ(أُحقُّ) للمخبر عن نفسه، أو بـ(أَحقُّه) للمخبر عن غيره.

والسبب في لجوء الفراء إلى القول بالقطع وعدم القول بالحالية؛ لأنه يذهب إلى أن الحال لا تكون مؤكدة، وإنما تأتي مؤسسة فقط؛ لأن التأكيد لا يأتي بفائدة جديدة، والحال لا بد فيها من التجديد[(٣)].

قال أبو حيان: «وقال الفراء: الحال لا بد من تجدد فائدة عند ذكرها: كقيلهم: عبد اللَّه عندك قائماً؛ لأنه ليس في عندك ما يدل على قيام، فإن كان ما قبله يدل عليه نحو: زيد على الفرس راكباً، فهو منصوب على القطع، وكذا لو قلت: جاء زيدٌ الظريف، إذا كان زيدٌ لا يعرف إلا بالظريف، ثم سقطت منه (أل)، قيل: قام زيدٌ ظريفاً، فينتصب على القطع، وإذا كان يعرف دون الظريف وسقطت (أل) انتصب على الحال»[(٤)].

وإذ ثبت ذلك فإن الصحيح هو رأي الجمهور في إثبات هذا النوع من الحال وهي التي تدل على معنى يفهم مما قبلها[(٥)]؛ لأن «معنى (شهد)

(١) ينظر: تعليق محققي معاني القرآن للفراء ٢/ ٤٢٥، ومصطلحات النحو الكوفي أ.د/ الخثران ص ٥٨.

(٢) المسائل النحوية والتصريفية التي خالف فيها ابن مالك الفراء، رسالة ماجستير أعدها: عبد العزير بن أحمد البجادي، كلية اللغة العربية بالرياض، مطبوعة على الحاسب الآلي، ١٤١٤-١٤١٥ص ٣٦٥.

(٣) ينظر: ارتشاف الضرب ٣/ ١٥٦٢، ١٦٠٠، والتصريح ٣٨٧، والهمع ٤/ ٣٩.

(٤) ارتشاف الضرب ٣/ ١٦٠٠.

(٥) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ٣٥٧، والارتشاف ٣/ ١٦٠٠.

مع متعلقه - وهو أنه لا إله إلا اللّه - مساوٍ لقوله ﴿قَآيِمًا بِٱلْقِسْطِۚ﴾ ؛ لأن التوحيد ملازم للعدل»(١).

ويرى بعض الباحثين أن الخلاف بين الجمهور والفراء في هذه المسألة هو في التسمية والاصطلاح ذلك «أن الفراء لا يخالف في وقوع الحال المؤكدة، ولكنه يرفض أن تسمى حالاً، ويسميها قطعاً... فلا مشاحة في الاصطلاح»(٢).

الترجيح:

للوصول إلى الترجيح أشير إلى أن خلاصة الأقوال في نصب ﴿قَآيِمًا بِٱلْقِسْطِۚ﴾ أربعة:

١ - النصب على الحال.

٢ - النصب على النعت لاسم لا النافية للجنس.

٣ - النصب على المدح.

٤ - النصب على القطع.

والأولى من هذه الأوجه هو الحالية، لسلامتها من الاعتراض الموجه إلى الأوجه الأخرى، بغض النظر عما نقله البطليوسي عن بعضهم في اعتراضه على الحالية ؛ لأن ذلك إما أنه صادر من عدم فهم باصطلاحات النحويين، وإما أنه اختلاف في التسمية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

وإذ قد تقرر أولوية الحالية، فإن أولى الأولى أن تكون حالاً من الضمير في قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ﴾؛ ولا تعرب حالاً من فاعل (شهد)؛ لقوة ذلك من الناحيتين المعنوية واللفظية الصناعية:

أما الناحية المعنوية فهو ما سبق ذكره عن ابن تيمية وابن القيم من

---

(١) الدر المصون ٣/ ٧٦.

(٢) المسائل النحوية والتصريفية التي خالف فيها ابن مالك الفراء، البجادي ص ٣٦٦.

قيمة دلالية ثمينة لهذه الآية متجلية فيما يأتي:

أ - أن في إعرابه حالاً من الضمير المذكور تضمناً لشهادة لنفسه بالواحدانية والعدل.

ب - أن في هذا التوجيه إقامة لشهادة الملائكة وأولي العلم بالوحدانية والعدل لله ﷻ.

قال الزمخشري: «فإن قلت: هل دخل قيامه بالقسط في حكم شهادة اللَّه والملائكة وأولي العلم كما دخلت الوحدانية؟. قلتُ: نعم إذا جعلته حالاً من (هو) أو نصباً على المدح منه أو صفة للمنفي»[١].

ج - مما يرجح هذا الوجه أن كونه قائماً بالقسط فيما شهد به أبلغ من كونه حالاً من مجرد الشهادة.

وهذا كله لا يتحقق مع الحالية من لفظ الجلالة.

أما من الناحية النحوية اللفظية، فيترجح أيضاً بما يلي:

أ - أن الضمير أقرب من لفظ الجلالة. والأقرب أولى من الأبعد مع تحقق المراد.

ب - أن في تعيين الضمير صاحباً للحال تقليلاً للفاصل والاعتراض، وهذا مطلب ملح.

ج - أن فيه تحقيقاً لقيد الحال المؤكدة بوقوعها بعد الجملة الحالية، وأيضاً بإضمار العامل، وليست كذلك جملة (شهد الله).



(١) الكشاف ١/ ١٧٩.

المسألة السادسة والعشرون
(لعلَّ)

٢٦- قال اللَّه تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة / ٢١]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٥٢] ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٩] ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٢٤٢] ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ٤٤] ونظائرها من الآيات.

التوجيه الإعرابي:

يعرف النحويون (لعلَّ) بأنه حرف ناسخ من أخوات (إنّ)، وهو- في اللغة الفصحى- «حرف ينصب الاسم ويرفع الخبر»[(١)].

ويأتي في اللغة لمعانٍ هي:

أحدها: التوقع، وهو: ترجِّي المحبوب والإشفاق من المكروه. وهذا هو الأصل فيها.

قال سيبويه: «(لعل) و (عسى) طمع وإشفاق»[(٢)].

الثاني: التعليل، وهذا المعنى أثبته بعض اللغويين والنحويين والمفسرين كما سيأتي.

الثالث: الاستفهام، وقد أثبته الكوفيون في نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق ٦٥/ ١].

---

(١) مغني اللبيب ص ٣٧٧.

(٢) الكتاب ٤/ ٢٣٣، وينظر: ٢/ ١٤٨، والمقتضب ٣/ ٧٣، و٤/ ١٠٨، والأصول ١/ ٢٢٩.

و(لعلّ) في أصل وضعها اللغوي إنما جاءت للترجي وهو «ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله... فيدخل في الارتقاب: الطمع والإشفاق فالطمع ارتقاب شيء محبوب، نحو: لعلك تعطينا، والإشفاق: ارتقاب المكروه، نحو: لعلك تموت الساعة»(١). فهي إذاً تجري بين الخوف والأمل والتوقع. وهي معانٍ تدور بين الطمع والشك وعدم الثبات.

قال ابن الأنباري: «الرجاء لا يخرج أبداً من معنى الشك»(٢).

وقال الهروي: «تكون - لعل - للتوقع لأمر ترجوه أو تخافه، كقولك(لعل زيداً يأتينا) و(لعل العدوَّ يدركنا)، ولا تدل على قطع أنه يكون أو لا يكون، وإنما هي طمع أن يكون وإشفاق ألا يكون»(٣).

وقال عبد القاهر الجرجاني: «اعلم أن العلم من مواضع التقدير والتحقيق، والطمع والرجاء من مواضع الشك وغير الثبات»(٤).

وإذ ثبت أن الأصل فيها التوقع والرجاء والإشفاق فإن الأصل في هذه المعاني كغيرها من أنواع الإنشاءات أن تكون قائمة بالمتكلم نفسه لا غيره من مخاطب أو غائب(٥) «أعني أنك حين تقول: لعل زيداً قائم فأنت تتوقع قيام زيد لا من تخاطبه بهذا الكلام و لا زيد الغائب الذي تتحدث عنه وتتوقع قيامه، ولكن التوقع بهذا المعنى مما يستحيل صدور مثله عن الإله تعالى؛ لانطوائه بالضرورة على الجهل بعاقبة الأمر المتوقع، ألا

---

(١) شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٤.

(٢) الأضداد، تأليف: محمد بن القاسم الأنباري ت(٣٢٧)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط ١٤١١، ص ١٧.

(٣) الأزهية في علم الحروف، تأليف علي بن محمد النحوي الهروي ت (٤١٥)، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ط الثانية ١٤٠٢، ص ٢١٧.

(٤) المقتصد في شرح الإيضاح، تأليف عبد القاهر الجرجاني ت (٤٧١) تحقيق: د/ كاظم بحر المرجان، وزارة الثقافة والإعلام - العراق، بدون ط ١٩٨٢، في ١/ ٤٨٢.

(٥) ينظر: روح المعاني ١/ ٢٥١.

ترى أن العالم بعاقبة أمر إنما يكون متحققاً منه لا متوقعاً له»[(١)].

ولما كانت (لعل) بهذه المثابة من التوقع ومفاده الشك، وكون ذلك قائماً بالمتكلم صادراً عنه أجمع المعربون والمفسرون على وجوب صرفها عن هذا المعنى غير اللائق بالله تعالى مما يجب أن ينزه عنه المولى ﷻ فيما ورد من القرآن معقباً به على خبرٍ أو تشريع بأمر أو نهي منه تعالى مما كثر ذكره في القرآن الكريم[(٢)].

قال الرضي: «وقد اضطرب كلامهم في (لعلّ) الواقعة في كلامه تعالى؛ لاستحالة ترقب غير الموثوق بحصوله عليه تعالى»[(٣)].

ومع إجماع النحويين والمفسرين في هذا الموضع على وجوب صرف (لعل) عن معنى التوقع والترجي المنزه عنه المولى ﷻ إلا إنهم اختلفوا في المعنى البديل لما صرفت عنه، وذلك على أقوال:

الأول: أنها تفيد التعليل وهو معناها اللغوي الحقيقي الثاني، فتكون مجردة من الشك. وجملة (لعل) في آية البقرة يصح على هذا القول أن تتعلق بقوله: (خلقكم) وبقوله(اعبدوا).

وهذا تأويل جمع من المعربين والمفسرين منهم: مقاتل[(٤)] والكسائي[(٥)] والفراء[(٦)] والأخفش[(٧)] وقطرب[(٨)] ....

(١) التعليل في القرآن الكريم دراسة وتفسيراً، د/ محمد سالم محمد، أولاد عتمان للطباعة، ط الأولى ١٤١٥ص ١٩١. وينظر: التحرير والتنوير ١/ ٣٢٣.

(٢) وردت (لعل) في القرآن الكريم أكثر من مائة مرة. ينظر: التعليل في القرآن الكريم ص ١٨٩.

(٣) شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٤.

(٤) ينظر: زاد المسير ص ٤٨.

(٥) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٢٤٠، والجنى الداني ص ٤٩٥.

(٦) ينظر: البحر المحيط ٦/ ٢٣٠، والدر المصون ٨/ ٤٢.

(٧) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٢٤٠، والجنى الداني ٤٩٥، والعوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، لعبد القاهر الجرجاني ت (٤٧١)، شرح الشيخ خالد الأزهري ت (٩٠٥)، تحقيق: د/ البدوي زهران، دار المعارف - القاهرة، ط الثانية ١٩٨٨، ص ١٧٦.

(٨) ينظر: أمالي ابن الشجري ١/ ٧٧، والجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٧٠، والفريد في إعراب =

وثعلب[١] وابن كيسان[٢] والطبري[٣] وأبو منصور الماتريدي إمام الماتريدية[٤]، والواقدي[٥] وأبو علي الفارسي[٦] وابن فارس[٧] والهروي[٨] وعبد القاهر الجرجاني[٩] والبغوي[١٠] وابن تيمية[١١] وابن القيم[١٢] والألوسي[١٣] وغيرهم[١٤]. وينسب للكوفيين[١٥].

قال الطبري: «فإن قال لنا قائل: فكيف قال جل ثناؤه ﴿لَعَلَّكُمْ

= القرآن ١/ ٢٤٢، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٤، والبحر المحيط ١/ ٢٣١، والدر المصون ١/ ١٨٩.

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٤٩.

(٢) ينظر: زاد المسير ص ٤٨، والبحر المحيط ١/ ٢٣١.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١/ ١٨٥، والدر المصون ١/ ١٨٩.

(٤) ينظر: تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي ت (٣٣٣)، تحقيق: د/ إبراهيم عوضين، والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤن الإسلامية - القاهرة، بدون ط ١٤١٥، في ١/ ٦٩، ١٥٣.

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٩٤، والإتقان ١/ ٢٢٥.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ١/ ٢٤٢، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٤، والتحرير والتنوير ١/ ٣٢٤.

(٧) ينظر: الصاحبي ص ٢٦٧.

(٨) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ٢١٨.

(٩) ينظر: العوامل المائة النحوية، ص ١٧٦.

(١٠) ينظر: تفسير البغوي ١/ ٧٣، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٩٤.

(١١) ينظر: (أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل) مجموع الفتاوى ٨/ ٨١-١٥٨، وينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٣٥-٥٧، و١٤/ ١٨٣-١٨٤، ومنهاج السنة ١/ ١٣٣-١٥٥، ٤٢٠، ٤٥٥، ٤٦٢-٤٦٦، ٢/ ٣١٣-٣١٥، ٣/ ١٧٩- ٢١٠، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٨-٤٨٢، والقضاء والقدر ص ٦٨-٨٣.

(١٢) ينظر: شفاء العليل ٢/ ٥٣٧-٧٣٤، ومفتاح دار السعادة ومنشور ولا ية أهل العلم والإرادة، تأليف: ابن قيّم الجوزية ت (٧٥١)، دار ابن حزم - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤، ص ٤٥٥، وبدائع التفسير ١/ ٢٨٨.

(١٣) ينظر: روح المعاني ١/ ٢٥٢.

(١٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ٩٩، وروح المعاني ١/ ٢٥٢، والتحرير والتنوير ١/ ٣٢٤.

(١٥) ينظر: أساليب الطلب عند النحويين البلاغيين ص٥٥٥.

تَتَّقُونَ﴾؟ أو لم يكن عالماً بما يصير إليه أمرهم إذا هم عبدوه وأطاعوه، حتى قال لهم: لعلكم إذا فعلتم ذلك أن تتقوا فأخرج الخبر عن عاقبة عبادتهم إياه مخرج الشك؟ قيل له: ذلك على غير المعنى الذي توهمت، وإنما معنى ذلك: اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم، لتتقوه بطاعته وتوحيده وإفراده بالربوبية والعبادة، كما قال الشاعر(١):

وقلتم لنا كفّوا الحروب لعلّنا ... نكفّ ووثّقتم لنا كلَّ موثقِ

فلمّا كففنا الحربَ كانت عهودُكم ... كلمح سراب في الفلا متألّقِ

يريد بذلك: قلتم لنا كفوا لنكف. وذلك أن (لعل) في هذا الموضع لو كان شكّاً لم يكونوا وثقوا لهم كلّ موثق»(٢).

وقال ابن القيم: «النوع السابع: التعليل بـ(لعل)، وهي في كلام اللّٰه سبحانه للتعليل مجردة عن معنى الترجي، فإنها إنما يقارنها معنى الترجي إذا كانت من المخلوق، وأما في حق من لا يصح عليه الترجي فهي للتعليل المحض كقوله ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ فقيل هو تعليل لقوله ﴿اعْبُدُوا رَبَّكُمُ﴾وقيل تعليل لقوله ﴿خَلَقَكُمْ﴾ والصواب أنه تعليل للأمرين لشرعه وخلقه﴾»(٣).

الثاني: أنها باقية على معنى الرجاء والإشفاق ولكن في حق المخاطبين، فتنتقل دلالتها من القيام بالمتكلم - الذي هو معناها الأصلي الأول - إلى المخاطب. أي: اعبدوا ربكم راجين للتقوى. وعليه فلا يصح أن تتعلق إلا بقوله (اعبدوا).

---

(١) البيتان من الطويل، وهما بلا نسبة في أمالي ابن الشجري١/ ٧٧، والحماسة البصرية، تأليف صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن البصري ت(٦٥٦)، تحقيق: د/ عادل جمال سليمان، لجنة إحياء التراث الإسلامي بوازارة الأوقاف - مصر، بدون ط ١٩٧٨، في ١/ ٨٩، وزاد المسير ص ٤٨.

(٢) تفسير الطبري ١/ ١٨٥.

(٣) شفاء العليل ٢/ ٥٥٠، وينظر: مفتاح دار السعادة ص ٤٥٥.

وهذا رأي جمع آخر من المعربين منهم: سيبويه(١) والمبرد(٢) وأبو المعالي الجويني(٣) وابن عطية(٤) والرازي(٥) والراغب الأصفهاني(٦) وابن الحاجب(٧) والرضي(٨) والسكوني(٩) وأبوحيان(١٠)، وينسب لجمهور البصريين(١١).

قال سيبويه: «ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾. فالعلم قد أتى من وراء ما يكون، ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم، وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلما»(١٢).

وقال أبو حيان: «وليست (لعل) هنا بمعنى (كي)؛ لأنه قول مرغوب عنه، ولكنها للترجي والإطماع، وهو بالنسبة إلى المخاطبين؛ لأن الترجي لا يقع من اللّه تعالى إذ هو عالم الغيب والشهادة»(١٣).

واستدل هؤلاء «بأن الأصل ألا تخرج من معناها بالكلية، فـ(لعلّ) منه تعالى: حملٌ لنا على أن نرجو أو نشفق»(١٤).

---

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٣٣١، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج١/ ٩٨، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٢٤٢، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٥، والبرهان ٤/ ٣٩٢
(٢) ينظر: المقتضب ٤/ ١٨٣.
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٧٠، ولم أجده في كتابه: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.
(٤) ينظر: المحرر الوجيز١/ ١٠٥.
(٥) ينظر: التفسير الكبير ١٢/ ١٨٥.
(٦) ينظر: المفردات في غريب القرآن ٢/ ٥٨١.
(٧) ينظر: أمالي ابن الحاجب ١/ ٢٠٩.
(٨) ينظر: شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٥.
(٩) ينظر: التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز خ ص ١٨٤، ٣٣٤.
(١٠) ينظر: البحر المحيط١/ ٢٣١، ٢٣٤، ٣٥٩، ٣٦١، والارتشاف ٣/ ١٢٤٠.
(١١) الارتشاف ٣/ ١٢٤٠، وأساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين ص ٥٥٥.
(١٢) الكتاب ١/ ٣٣١.
(١٣) البحر المحيط ١/ ٢٣٤.
(١٤) شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٥.

الثالث: أنها محمولة على «معنى مجازي هو الإرادة، بتشبيه إرادته التقوى من عباده بالرجاء من خلال صورة استعارية تمثيلية تمثّل هيئة مركبة من راج، ومرجوّ منه، ورجاء، والإيماء على حالة المشابهة بين طرفي التشبيه، بأن متعلق الإرادة والرجاء متردد بين الفعل وعدمه مع رجحان لجانب الفعل»(١).

وهذا رأي الجبائي(٢) والقاضي عبد الجبار(٣) والزمخشري(٤)، وينسب للمعتزلة(٥).

قال الرازي: «احتج الجبائي بقوله ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٤٢]، فقال: هذا يدل على أنه تعالى إنما أرسل الرسل إليهم، وإنما سلط البأساء والضراء عليهم؛ لإرادة أن يتضرعوا ويؤمنوا، وذلك يدل على أنه تعالى أراد الإيمان والطاعة من الكل»(٦).

قال الزمخشري: «لا يجوز أن يحمل على رجاء اللَّه تقواهم؛ لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضاً، ولكن (لعل) واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة؛ لأن الله ﷻ خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليترجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجى بين أن يفعل وأن لا يفعل»(٧).

---

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٧٦٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير للرازي ١٢/ ١٨٥.

(٣) ينظر: متشابه القرآن ص ٩٢، ٩٥، ٣٩٠.

(٤) ينظر: الكشاف١/ ٤٥، ٦٩، ٣/ ٧٠،

(٥) ينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣٢٢.

(٦) التفسير الكبير ١٢/ ١٨٥.

(٧) الكشاف ١/ ٤٥.

الرابع: أنها للتعرض للشيء، كأنه قيل: افعلوا ذلك متعرضين لأن تتقوا[١].

الخامس: أنها بمعنى لام العاقبة[٢]، كأنه قيل: ستكون عاقبتكم التذكر أو التقوى إن فعلتم ذلك.

وهذا رأي ابن حزم، ولم أقف عليه عند غيره[٣].

قال في كتاب (الفِصل): «الآيات التي في القرآن من ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوۡ يَخۡشَىٰ﴾ ﴿لعلكم تؤمنون﴾ ﴿لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ﴾ ﴿لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ﴾، ونحو ذلك فإنما هي كلها بمعنى لام العاقبة، أي: ليتذكر ولتؤمنوا وليشكروا وليتذكروا وليخشى على ظاهر الأمر عندنا من إمكان ذلك منا»[٤].

الأثر العقدي[٥]:

لقد سبق القول إن المعنى الظاهر القريب لـ(لعل) مجمع على تنزيه

---

(١) جاء غير منسوب في أمالي ابن الشجري ١/ ٧٧، والجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٧٠، والدر المصون ١/ ١٨٩.

(٢) سيأتي الحديث عن لام العاقبة في المسألة ذات الرقم (٥٧) من هذا البحث.

(٣) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢/ ١٣٢.

(٤) المرجع السابق.

(٥) قصدت التفصيل في هذا المبحث، لأمور، منها:

١- أهمية هذه المسألة في باب العقيدة، وكثرة وقوع الخلط فيها. قال شيخ الإسلام: «وتصور هذه المعاني نافع جداً في هذا الباب، الذي كثر فيه الاضطراب» (منهاج السنة ٣/ ٢٠٣) وقال: «وهذه مسألة عظيمة جداً» (منهاج السنة ١/ ٤٦٥).وقال: «هذه المسألة كبيرة من أجل المسائل الكبار التي تكلم فيها الناس وأعظمها شعوباً وفروعاً، وأكثرها شبهاً ومحارات». مجموع الفتاوى ٨/ ٨١. وقال ابن القيم: «ولا تستهن بأمر هذه المسألة، فإن شأنها أعظم وخطرها أجل، وفروعها كثيرة جداً» شفاء العليل ٢/ ٥٧٤. وقال: «وهذه من أجل مسائل التوحيد». مفتاح دار السعادة ص ٤٨٢.

٢- قلة من تعرض لها في الدرسات العقدية بله الدراسات اللغوية والنحوية.

٣- تعلقها بأكثر من مسألة نحوية وباب نحوي، فهي: في (لعل) من باب الأحرف الناسخة، و(لام) التعليل و(باء السببية) من باب حروف الجر، وفي باب المفعول لأجله، وفي إضمار=

المولى ﷻ عنه لما يشي به من الشك والتوقع، ومن ثمّ جاءت توجيهات المعربين للبحث عن معنى لائق لها.

ومن تلك المعاني الواردة في هذا الشأن معنى التعليل كما في التوجيه الثاني.

والتعليل هو المسلك العقلي للبحث عن الحكمة والغاية من الشيء المعلل إيجاباً أو سلباً. وقد ورد في القرآن الكريم والسنة المطهرة طرق شتى لمعرفة العلة والحكمة من الأمور الكونية والشرعية، حتى ذكر منها ابن القيم وغيره أكثر من اثنين وعشرين طريقاً(١).

ومن تلك الطرق التعليل بـ(كي، ولعل، واللام) وهي من حروف المعاني.

ولقد كانت مسألة تعليل أفعال اللّه وإثبات الحكمة فيها محل نزاع طويل بين الطوائف في مباحث أصول الدين، مما نتج عنه خلافٌ واسع في إثبات معنى التعليل في (لعل) في آيات القرآن الكريم.

= (أن) بعد لام التعليل من باب إعراب الفعل المضارع، ومجيء أن والفعل المضارع بعدها تعليلاً لما قبله. ينظر في مجيء التعليل بهذه الأدوات واتصالها بهذا الباب كتاب شفاء العليل ٢/ ٥٣٧-٥٥٢.

وكثيراً ما يرد في كتب بعض النحويين المتأخرين أن اللام في هذه الآية أو تلك إنما هي لام العاقبة، وقد يخفى على المطالع ما وراء ذلك من ملحظ معنوي وتأثر عقدي.

٤- كثرة مجيء هذه الأحرف في القرآن الكريم، إذ إن (لعل) وحدها وردت (١٢٩) مرة في القرآن كما في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، لمحمد فؤاد عبد الباقي، أما لام التعليل فتواترها في آيات القرآن أكثر من أن يشار إليه.

٥- وقوع اللبس والخلط لدى كثير ممن تعرض لهذه المسألة في الدراسات الحديثة، وهو ما سجلت بعضه في آخر هذه المسألة، وأعرضت عن بعض.

٦- تداخل هذه المسألة مع مسألة الإرادة والمشيئة والمحبة والرضا. ولا تخفى أهمية هذه المسألة أيضاً.

(١) ينظر: شفاء العليل ٢/ ٥٣٧- ٥٧٥، ومفتاح دار السعادة ص ٤٥٥. وينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ٩١-١٠١.

ومع إجماع المسلمين على أن اللَّه موصوف بالحكمة إلا إنهم تنازعوا في تفسير ذلك[١]، وجاء هذا التنازع في أقوال، أهمها ما يأتي[٢]:

الأول: نفي التعليل لأفعال اللَّه وتفسير الحكمة «بعلمه بأفعال العباد وإيقاعها على الوجه الذي أراده، ولم يثبتوا إلا العلم والإرادة والقدرة»[٣]. وهذا رأي الجهمية والأشاعرة[٤].

قال الرازي: «فأما تعليل حكم اللَّه تعالى ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل»[٥].

وقال أيضاً: «والذي يدل على عدم جواز التعليل الحقيقي هو أن اللَّه تعالى مستغنٍ عن المنافع، فلا يكون فعله لمنفعة راجعة إليه ولا إلى غيره»[٦].

قال صاحب المواقف: «في أفعال اللَّه تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهبت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأغراض والعلل الغائية»[٧].

---

(١) منهاج السنة ١/ ١٤١.

(٢) ينظر في هذه الأقوال المواضع الآتية من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، وأيضاً: إيثار الحق على الخلق لابن المرتضى ص ١٩٣- ٢٤١، وروح المعاني١/ ٢٥٢، ٧/ ٣٩،

(٣) منهاج السنة ١/ ١٤١.

(٤) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٥٠-٥٣، نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٩٧، ٤٠٦، والدر المصون٤/ ٦٢٦، ٦٢٧، وشرح المواقف ٤/ ١٠٨، ٨/ ٢٢٤، وتنظر المواضع الآتية من كتب ابن تيمية وابن القيم، وكذلك كتاب: التعليل في القرآن ص ٣١٨، ومنهج الأشاعرة في العقيدة، الحوالي ص ٤٧، ٦١، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/ ١٣١١.

(٥) التفسير الكبير ١٢/ ١٨٦، ١٢٣.

(٦) التفسير الكبير ٢٨/ ٢٠٠.

(٧) شرح المواقف ٨/ ٢٢٤.

الثاني: إثبات التعليل والحكمة في أفعال اللّٰه وأوامره بجهة مخلوقة منفصلة بعودة الحكمة والمنفعة إلى العباد فقط. وهذا رأي المعتزلة، فإنهم أثبتوا التعليل على أصولهم في التعليل والتجويز، كما سيأتي بيانه.

الثالث: إثبات التعليل والحكمة في خلق اللّٰه وأمره بما يتحقق فيه رضاه ومحبته وهذه جهة غير منفصلة عنه سبحانه وتعالى ويتحقق بها سعادة العباد ونجاتهم وهذه جهة منفصلة عنه تعالى وهذا رأي أهل السنة والجماعة(١).

ولقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أبرز من ناقش هذه المسألة وبسط الأقوال فيها على وجه التفصيل والتدليل، فألف فيها الشيخ رسالة وسمها بـ(أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل)(٢) كما عرضها في كثير من كتبه وفتاويه(٣).

وأفردها التلميذ في كتابٍ نفيسٍ هو (شفاء العليل في مسائل القضاء

---

(١) نسب الألوسي في (روح المعاني ٧/ ٣٩) القول بإثبات التعليل والحكمة إلى الماتريدية. وهو الظاهر من كلام إمام الماتريدية أبي منصور الماتريدي عن (لعل) بأنها بمعنى (كي) كما في تفسيره ١/ ٦٩، ١٥٣، ومفسرهم عبد اللّٰه بن أحمد النسفي في تفسيره ١/ ٩٠، و٣/ ٢٠٧، ٢٢٥، ٢٢٩، ٤/ ١٦٥.

ولم يرد في هذه المصادر ما يفيد حقيقة هذا الرأي وهل هم يقتصرون على إرجاع الحكمة إلى نفع العباد كما هو رأي المعتزلة، أو يقولون بذلك وبعودته إلى اللّٰه تعالى بتفسيره بالمحبة والرضى، كما هو رأي أهل السنة والجماعة ؟.

ويبدو أن هذه المسألة من مسائل الافتراق بين الأشعرية والماتريدية، ولم ينص عليها في كتاب الماتريدية.

(٢) تنظر الرسالة في مجموع الفتاوى ٨/ ٨١-١٥٨.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٢٣٦، ٨/ ٣٥-٥٧، ٨٢-٩٩، ١٨٦-١٩٠، ٣٧٧، و١٤/ ١٨٣-١٨٤، ١٦/ ١٣٠، ١٧/ ١٠٠، ومنهاج السنة ١/ ١٣٣-١٥٥، ٤٢٠، ٤٥٥، ٤٦٢-٤٦٦، ٢/ ٣١٣-٣١٥، ٣/ ١٧٩- ٢١٠، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٨-٤٨٢، ونقض التأسيس ١/ ٢١٤- ٢١٧، والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، لشيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: د/ علي بن حسن الألمعي وزميليه، دار الفضيلة- الرياض، ط الأولى ١٤٢٤، ٣/ ٤٩٣-٤٩٧.

والقدر والحكمة والتعليل)(١)، كما ضمنها كتابه (مفتاح دار السعادة)(٢).

قال شيخ الإسلام في عرضه لهذا الخلاف: «والناس لما تكلموا في علة الخلق وحكمته، تكلم كل قوم بحسب علمهم فأصابوا وجهاً من الحق؛ وخفي عليهم وجوه أخرى. . . ولأهل الكلام هنا ثلاثة أقوال لثلاث طوائف مشهورة، وقد وافق كلَّ طائفة ناسٌ من أصحاب الأئمة الأربعة أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد.

القول الأول: قول من نفى الحكمة، وقالوا هذا يفضي إلى الحاجة، فقالوا يفعل ما يشاء لا لحكمة، فأثبتوا له القدرة والمشيئة، وأنه يفعل ما يشاء، وهذا تعظيم. ونفوا الحكمة لظنهم أنها تستلزم الحاجة.

وهذا قول الأشعري وأصحابه، ومن وافقهم كالقاضي أبي يعلى وابن الزغواني والجويني والباجي ونحوهم. وهذا القول في الأصل قول جهم بن صفوان ومن اتبعه من المجبرة. . .(٣)

والقول الثاني: . . . إنه يخلق ويأمر لحكمة تعود إلى العباد، وهو نفعهم والإحسان إليهم، فلم يخلق، ولم يأمر إلا لذلك، وهذا قول المعتزلة وغيرهم. . .

والقول الثالث: قول من أثبت حكمة تعود إلى الرب لكن بحسب علمه، فقالوا خلقهم ليعبدوه ويحمدوه ويثنوا عليه ويمجدوه، وهم من

---

(١) ينظر: ٢/ ٥٣٧-٧٣٤ فيما يقارب مائتي صفحة. قال في مقدمته: «ولما كانت معرفة الصواب في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل واقعة في مرتبة الحاجة، بل في مرتبة الضرورة، اجتهدت في جمع هذا الكتاب وتهذيبه وتحريره وتقريبه، فجاء فرداً في معناه، بديعاً في مغزاه، وسميته: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» شفاء العليل ١/ ٥٠. وينظر: الكافية الشافية له ص ٣٥، والفوائد ص ١٩٨.

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة في كثير من صفاحته وقال في ص٣٩٩: «وهذا باب عظيم من أبواب المعرفة، قلّ من استفتحه من الناس، وهو شهود الحكمة البالغة في قضاء السيئات والمعاصي». وينظر: ص ٣٨٣، ٤٥٥، ٥٠٣-٥٨٠.

(٣) يبدو لي أن المقطع بعد هذا مضطرب وفيه تقديم عن موضعه، والله أعلم.

خلقه لذلك وهم من وجد منه ذلك فهو مخلوق لذلك، وهم المؤمنون، ومن لم يوجد منه ذلك فليس مخلوقاً له، قالوا وهذه حكمة مقصودة وهي واقعة.بخلاف الحكمة التي أثبتها المعتزلة، فإنهم أثبتوا حكمة هي نفع العباد، . . .

القول الخامس(١): قول الأئمة وهو أن له حكمة في كل ما خلق بل له في ذلك حكمة ورحمة»(٢).

والحكمة عند الأئمة من أهل السنة والجماعة «تتضمن شيئين:

أحدهما: حكمة تعود إليه يحبها ويرضاها.

والثاني: إلى عباده هي نعمة عليهم يفرحون بها ويلتذون بها، وهذا في المأمورات وفي المخلوقات. . .فكان فيما أمر به من الطاعات عاقبته حميدة تعود إليه وإلى عباده ففيها حكمة له ورحمة لعبادة»(٣).

ويتحصل من هذه الأقوال رأيان:

الأول: نفي الحكمة والتعليل وهذا عند الجهمية والأشاعرة.

والثاني: إثبات الحكمة والتعليل وهذا عند أهل السنة والمعتزلة.

ويفترق رأي أهل السنة والجماعة عن رأي المعتزلة في مسألتين:

الأولى: أن المعتزلة يرون أن نسبة وجود النفع (الغرض)(٤) وعدمه بالنسبة إلى اللَّه تعالى سواءٌ من كلٍّ وجه.

---

(١) هذا القول الخامس مقدم على الثاني والثالث في المطبوع. وقد سقط القول الرابع ولعله هو قول الفلاسفة وإن لم يسمه بالترقيم .

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٣٧-٣٩.

(٣) مجموع الفتاوى ٨/ ٣٦.

(٤) قال ابن تيمية: «وأما لفظ (الغرض) فالمعتزلة تصرح به. . .وأما الفقهاء ونحوهم فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص: إما ظلم أو حاجة، فإن كثيراً من الناس إذا قال: فلان له غرض في هذا، أو فعل هذا لغرضه، أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم، والله منزه عن ذلك. فعبر أهل السنة بلفظ (الحكمة) و(الرحمة) و(الإرادة) ونحو ذلك مما جاء به النص». منهاج السنة ١/ ٤٥٥). وينظر: ٢/ ٣١٤، ومجموع الفتاوى ٨/ ١٥٠.

الثاني: أن المعتزلة يزعمون أن البارئ فعل لا لحكمة تعود إليه، وإنما تعود إلى العباد فقط. أما أهل السنة فإنهم يثبتون في «كلامهم أنه يفعل لحكمة.. وأن وجود الحكمة أرجح عنده من عدمها، وأنها تقوم به، وغير ذلك من اللوازم التي لا يعقل من يفعل لحكمة إلا من يتصف بها. وإلا فإذا قدر أن نسبة جميع الحوادث إليه سواء، وامتنع أن يكون بعضها أرجح عنده من بعض، امتنع أن يفعل بعضها لأجل بعض»[(١)].

وبهذا يتضح أن إثبات المعتزلة كان ناقصاً وهو إلى النفي أقرب منه إلى الإثبات[(٢)].

قال ابن القيم: «وأصابوا - أي المعتزلة - في إثبات الحكمة للّه تعالى، وأنه سبحانه لا يفعل فعلاً خالياً عن الحكمة، بل كل أفعاله مقصودة لعواقبها الحميدة، وغاياتها المحبوبة له. وأخطأوا في موضعين:

أحدهما: أنهم أعادوا تلك الحكمة إلى المخلوق، ولم يعيدوها إلى الخالق سبحانه، على فاسد أصولهم في نفي قيام الصفات به فنفوا الحكمة من حيث أثبتوها، وجحدوها من حيث أقرّوا بها.

الموضع الثاني: أنهم وضعوا لتلك الحكمة شريعة بعقولهم، وأوجبوا على الرب تعالى بها وحرّموا، وشبهوه بخلقه في أفعاله، بحيث ما حسُن منهم حسن منه، وما قبح منهم قبح منه، فلزمه بذلك اللوازم الشنيعة، وضاق عليهم المجال وعجزوا في التخلص عن تلك الالتزامات، ولو أنهم أثبتوا له حكمة تليق به لا يشبه خلقه فيها، بل نسبتها إليه كنسبة صفاته إلى ذاته، فكما أنه لا يشبه خلقه في صفاته فكذلك في أفعاله»[(٣)].

والقاسم المشترك بين نفاة الحكمة جملة من الجهمية والأشاعرة

---

(١) منهاج السنة ٣/ ١٩٥.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٤/ ١٨٣، ومنهاج السنة ١/ ١٤٥، وشفاء العليل ٢/ ٦١١.

(٣) مفتاح دار السعادة ص ٥٠٣-٥٠٤.

ونفاة الوجه المعقول منها من المعتزلة والإمامية في هذه المسألة - والذي دفع بهم إلى نفي حكمة اللّه القائمة به - هو اشتراكهم في نفي قيام الأمور الاختيارية بالله تعالى مما يتعلق بمشيئته وقدرته، ومن ثم حصل بينهم من التنازع وفي أقوالهم من التناقض ما يتضح من خلاله بطلان الجميع.

قال ابن تيمية: «وفي الجملة من نفى قيام الأمور الاختيارية بذات الرب تعالى لا بد أن يقول أقوالاً متناقضة فاسدة. ولما كانت الجهمية المجبرة والقدرية المعتزلة قد اشتركوا في أنه لا يقوم بذاته شيء من ذلك، ثم تنازعوا بعد ذلك في تعليل أفعاله وأحكامه، كان كل واحد من القولين يستلزم ما يبين فساده وتناقضه.

فمثبتة التعليل تقول: من فعل لغير حكمة[1]كان سفيهاً، وهذا إنما يعلم فيمن فعل لغير حكمة تعود إليه، وهم يزعمون أن البارئ فعل لا لحكمة تعود إليه، فإن كان من فعل لا لحكمة سفيهاً: لزمه إثبات السفه[2]، وإن لم يكن سفيهاً تناقضوا، فإن ما أثبتوه من فعله لحكمة لا تعود إليه لا يعقل، فضلاً عن أن يكون حكيماً...

ثم الجهمية المجبرة لما رأت فساد قول هؤلاء القدرية، وقد شاركوهم في ذلك الأصل[3]، قالوا: يمتنع أن يفعل شيئاً لأجل شيء أصلاً، ويمتنع أن يكون بعض الأشياء أحب إليه من بعض، ويمتنع أن يحب شيئاً من مخلوقاته دون بعض، أو يريد منها شيئاً دون شيء...وعندهم يشاء تنعيم أقوام وتعذيب آخرين لا بسبب ولا حكمة، وليس في بعض المخلوقات قوى ولا طبائع كان بها الحادث، ولا فيها حكمة لأجلها كان الحادث، ولا أمر بشيء لمعنى، ولا نهى عنه لمعنى،

---

(١) كما هو رأي الجهمية والأشاعرة كما سبق.

(٢) أي في اعتقاده أنه يفعل لا لحكمة تعود إليه كما يقول المعتزلة.

(٣) وهو نفي قيام الأفعال والصفات الاختيارية بالله ﷻ.

ولا اصطفى أحداً من الملائكة والنبيين لمعنى فيه... وهكذا يقولون في سائر ما خلقه، لكن يقولون: إنه إذا وجد مع شيء منفعة أو مضرة، فإنه خلق هذا مع هذا لا لأجله ولا به، وكذلك وجده المأمور مقارناً لهذا لا به ولا لأجله. والاقتران أجرى به العادة من غير حكمة ولا سبب؛ ولهذا لم تكن الأعمال عندهم إلا مجرد علامات محضة وأمارات، لأجل ما جرت به العادة من الاقتران، لا لحكمة ولا لسبب.

وفي كل من القولين من التناقض ما لا يكاد يحصى»[1].

ومظاهر هذا التناقض والكشف عنها وإبطال حجج الفريقين متناثرة في كتب ذينك الإمامين رحمهما اللّٰه تعالى[2].

أما ثمار ذلك ونتائجه فكثيرة جداً، فمنها في باب القضاء والقدر «أن من نفى الحكمة والتعليل -كالأشاعرة - دفعه ذلك إلى الميل إلى الجبر وإثبات الكسب والقدرة غير المؤثرة للعبد. ومن أثبت حكمة تعود إلى العباد، جعلوا هذه الحكمة لا تتم إلا بأن يكون العباد هم الخالقين لأفعالهم وهذا قول المعتزلة.

أما أهل السنة فلم يلزمهم لازم من هذه اللوازم الباطلة، ولذلك جاء مذهبهم وسطاً في باب القدر»[3].

قال ابن تيمية: «وأما أهل الفقه والعلم وجمهور المسلمين الذين يثبتون التعليل فلا يثبتونه على قاعدة القدرية، ولا ينفونه نفي الجهمية»[4].

---

(١) منهاج السنة ٣/ ١٩٣-١٩٧. وينظر: ١/ ٤٦٤.

(٢) ينظر: منهاج السنة ١/ ١٤٤، وما بعدها، ٣/ ١٩١، ومجموع الفتاوى ٨/ ٨١،وما بعدها، و ١٤/ ١٨٣، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٧٠-٤٨١، وشفاء العليل ٢/ ٥٣٩، ٥٤١، ٥٤٥، ٥٧٧-٧٣٢، ومفتاح دار السعادة ٥٠٤- ٥٨٠.

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣١٢.

(٤) القضاء والقدر ص ٢٧٤.

ومن آثار ذلك فيما يتصل بالدراسات اللغوية والإعراب أن نفاة الحكمة «أصحاب القول الأول كجهم بن صفوان وموافقيه كالأشعري ومن وافقه من الفقهاء... يقولون: ليس في القرآن لام التعليل في أفعال اللّه، بل ليس فيه إلا لام العاقبة.

وأما الجمهور فيقولون: بل لام التعليل داخلة على أفعال اللّه تعالى وأحكامه»(١).

قال الألوسي: «واستدل بالآية على أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض والغايات فلا يقال فعل كذا لكذا إذ لو كانت معللة لكان للعبد أن يسأل فيقول: لم فعل؟. وإلى ذلك ذهب الأشاعرة ولهم عليه أدلة عقلية وأوّلوا ما ظاهره التعليل بالحمل على المجاز أو جعل الأداة فيه للعاقبة...»(٢).

كما أن له أثراً في تخريج جملتها بين الحالية أو غيرها حسب تحديد معناها، كما يأتي في المناقشة.

هذا وإن في نفي الحكمة قدحاً في كمال المولى ﷻ ورداً لصحيح النقل حيث «أن القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرَعَ تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان»(٣).

قال ابن القيم: «ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة...والقرآن مملوء من أوله إلى آخره بذكر حكم الخلق والأمر ومصالحهما ومنافعهما،

---

(١) منهاج السنة ١/ ١٤٢. وينظر: ١/ ٤٦٤، ومجموع الفتاوى ٨/ ٤٤، ١٨٦-١٨٩، وشفاء العليل ١/ ٤٩، ومفتاح دار السعادة ص ٤٥٥، ٥٠٦.

(٢) روح المعاني ٧/ ٣٩، وينظر: ١/ ١٨٦، و٤/ ١٦١، ٥/ ٧٠، ٧/ ١٦٢، ٢٥٠، ٩/ ١١٨، ١٣/ ١٨١، ١٤/ ١٠١، ١٢٤، ١٥/ ٢٠٢.(من المطبوعة المنيرية).

(٣) مفتاح دار السعادة ص ٤٥٥.

وما تضمناه من الآيات الشاهدة له الدالة عليه. ولا يمكن من له أدنى اطلاع على معاني القرآن إنكار ذلك»[١].

كما أن فيه مصادمة لصريح العقل مما لا يخفى، وفيه من انتقاص الشريعة ما هو ظاهر للعيان «وكيف يتوهم أنه عرفه من يقول: إنه لم يخلق لحكمة مطلوبة له، ولا أمر لحكمة، ولا نهى لحكمة، وإنما يصدر الخلق والأمر عن مشيئة وقدرة محضة، لا لحكمة ولا غاية مقصودة! وهل هذا إلا إنكار لحقيقة حمده، بل الخلق والأمر إنما قام بالحكم والغايات، فهما مظهران لحمده وحكمته، فإنكار الحكمة إنكار لحقيقة خلقه وأمره، فإن الذي أثبته المنكرون من ذلك ينزه عنه الرب ويتعالى عن نسبته إليه، فإنهم أثبتوا خلقاً وأمراً لا رحمة فيه ولا مصلحة ولا حكمة، بل يجوز عندهم أو يقع أن يأمر بما لا مصلحة للمكلف فيه البتة، وينهى عما فيه مصلحة، والجميع بالنسبة إليه سواء»[٢].

قال الألوسي: «تعليل الخلق وهو فعله تعالى مما لم يجوزه أكثر الأشاعرة حيث منعوا تعليل أفعاله سبحانه بالأغراض؛ لئلا يلزم استكماله - عز شأنه - بالغير[٣] وهو محال؛ لأنا نقول الحق الذي لا محيص عنه أن أفعاله تعالى معللة بمصالح العباد[٤]، مع أنه سبحانه لا يجب عليه الأصلح، ومن أنكر تعليل بعض الأفعال - لا سيما الأحكام الشرعية كالحدود - فقد كاد أن ينكر النبوة»[٥].

---

(١) مفتاح دار السعادة ص ٤٥٥.

(٢) شفاء العليل ٢/ ٥٥٧.

(٣) هذا التعبير بدخول (أل) على (غير) ممتنع عند جمور اللغويين والنحويين. ينظر: الكتاب ٣/ ٤٧٩، والدر المصون ١/ ٧٢. وقد أجازه قلة منهم. ينظر: القررات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية، العصيمي ص ١٧٤.

(٤) الأولى ألّا يقصر تعليقها بمصالح العباد فيتفق ومذهب المعتزلة كما سبق، بل ينص على تعليلها بمحبته ورضاه وظهور حكمته ورحمته ثم بمصالح العباد.

(٥) روح المعاني ١/ ٢٥٢.

وحتى الأشاعرة أنفسهم يقرون أن نفي التعليل مصادمة صريحة للعقل المتجرد.

قال الشهاب الخفاجي: «ولا يخفى ما فيه وأن كون الغاية لا يلزم أن تكون مرادة للفاعل المختار خلاف ما يشهد له العقل، فإن الغرض ما يقصد من الفعل فتأمل. . .ليس المراد بالدليل ما تقرر من أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض كما قيل؛ لأنه لا دليل على منعه فقد ذهب إليه كثير من المحدثين. والأدلة على خلافه كثيرة كما يدل عليه كثير من الآيات والأحاديث»[(١)].

وإن من الاستهجان لأهل السنة أن ينسب إليهم هذا المذهب بهتاناً وزوراً.

قال ابن القيم عن هذه الدعوى الزائفة: «وجعلوا هذا المذهب شعاراً لأهل السنة! والقول بخلافه قول أهل البدع من المعتزلة وغيرهم، ولعمر اللَّه إنه لمن أبطل الأقوال، وأشدها منافاة للعقل والشرع ولفطرة اللَّه التي فطر عليها خلقه، وقد بينا بطلانه من أكثر من خمسين وجهاً في كتاب المفتاح[(٢)]»[(٣)].

بل من الاستهجان لأي شريعة أن تدعو إلى ذلك؛ لأن «جناية هذا القول على الشرائع من أعظم الجنايات، فإن العقلاء لا يمكنهم إنكار الأسباب والحكم والمصالح والعلل الغائية، فإذا رأوا أن هذا لا يمكن القول به مع موافقة الشرائع، ولا يمكنهم دفعه عن نفوسهم، خلوا الشرائع وراء ظهورهم، وأساؤوا بها الظن، وقالوا: لا يمكننا الجمع بينها وبين عقولنا، ولا سبيل لنا إلى الخروج عن عقولنا»[(٤)].

---

(١) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٨/ ٦٠٢.
(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة ٥٠٨-٥٨٠.
(٣) شفاء العليل ١/ ٣٨٢ .
(٤) شفاء العليل ٢/ ٥٧٣.

ومن مظاهر التأثر العقدي والمنهج التوظيفي ما يلحظ في تأويل الزمخشري لمعنى (لعلّ) من حملها على معنى الإرادة مجازاً أي إرادة أن تتقوا أو إرادة أن تذكروا متوصلاً إلى نهاية عقدية من وراء ذلك مفادها «أن الله ﷻ خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلة في أقدراهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى...»(١).

وقد كشف ابن المنير عن هذه النزعة الاعتزالية في كلام الزمخشري بنزعة أشعرية، بقوله: «قال أحمد رحمه اللّٰه كلام سديد إلا قوله (وأراد منهم التقوى والخير) فإنه كلام أبرزه على قاعدة القدرية والصحيح والسنة أن اللّٰه تعالى أراد من كل أحد ما وقع منه من خير وغيره، ولكن طلب الخير والتقوى منهم أجمعين والطلب والأمر عند أهل السنة مباين للإرادة ألهمنا اللّٰه صواب القول والسداد»(٢).

وقال أيضاً: «أما الزمخشري فيحمل لعل على الإرادة؛ لأنه لا يتحاشى من اعتقاد أن اللّٰه يريد شيئاً ويريد العبد خلافه فيقع مراد العبد ولا يقع مراد الرب تعالى اللّٰه عما يقول الظالمون علواً كبيراً»(٣).

لقد نشأ الخلل عند الرجلين وأمثالهما في هذه المسألة من عدم التفريق بين المشيئة والإرادة وجعلها شيئاً واحداً، ثم افترقوا فقالت المعتزلة إذا أجمعنا على أن اللّٰه لا يحب الكفر والفسوق والمعاصي لزم أنه لم يخلقها ولم يردها.

وقالت الأشعرية إذا أجمعنا أن اللّٰه خالق كل شيء فكل مخلوق له محبوب ومراد له.

قال ابن تيمية: «وقسم قالوا: المحبة والرضا هي الإرادة وهي

---

(١) الكشاف ١/ ٤٥.

(٢) الانتصاف حاشية الكشاف ١/ ٤٥.

(٣) الانتصاف حاشية الكشاف ٣/ ٤٢٢.

المشيئة، فهو يأمر بما لم يرده ولم يحبه ولم يرضه، وما وقع من الكفر والفسوق عند هؤلاء أحبه ورضيه كما أراده وشاءه... وهذا قول الأشعري وأكثر أصحابه، وحكاه هو عن طائفة من أهل الإثبات، وحكى عنه كالقول الأول.

وأصحاب هذا القول هم والقدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم يجعلون الرضا والمحبة بمعنى الإرادة، ثم قالت القدرية النفاة: والكفر والفسوق والمعاصي لا يحبها ولا يرضاها بالنص وإجماع الفقهاء، فلا يريدها ولا يشاؤها.

وقال هؤلاء المثبة: هو شاء ذلك بالنص وإجماع السلف، فيكون قد أحبه ورضيه وأراده.

وأما جمهور الناس فيفرقون بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا، كما يوجد الفرق بينهما في الناس»(١).

إذاً فمذهب أهل السنة والجماعة وهو ما يدل عليه الكتاب والسنة، أن الإرادة نوعان(٢):

١ - إرادة كونية قدرية لا يخرج عنها شيء، وهي إرادة الخلق، وهي أن يريد هو خلق ما يحدثه من أفعال العباد وغيرها، وهي المشيئة المستلزمة لوقوع المراد، فما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن.

٢ - إرادة شرعية أمرية، وهي إرادة الأمر وهي أن يريد من العبد فعل ما أمره به.

«فإرادة الأمر هي المتضمنة للمحبة والرضا، وهي الإرادة الدينية، والإرادة المتعلقة بالخلق هي المشيئة وهي الإرادة الكونية القدرية، وهي لا تستلزم المحبة والرضا»(٣).

---

(١) منهاج السنة ٣/ ١٨١-١٨٢.

(٢) ينظر: منهاج السنة ٢/ ١٨٠، ومفتاح دار السعادة ص ٤٨٢.

(٣) المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/ ١٩٨.

لقد حمل الزمخشري معنى (لعل) في هذه الآية وغيرها على معنى مجازي هو الإرادة، تشبيه إرادته التقوى من عبادة بالرجاء من خلال صورة استعارية تمثيلية تمّثل هيئة مركبة والرجاء متردد بين الفعل وعدمه، مع رجحان لجانب الفعل، وذلك بكونه تعالى وضع زمام الاختيار بأيديهم، وأراد منهم الطاعة وبينها ودعا إليها ووعد وأوعد وألطف، فانقطع عذر المكلف، ومن ثم صار حال المكلف في رجحان اختياره للطاعة مع تمكنه من المعصية كحال المرتجى منه في اختياره لما تُرجِّي منه، مع تمكنه من خلافه، فاقتربت إرادة اللَّه من معنى الترجي[1].

قال أبو حيان: «وهو مبني على مذهبه الاعتزالي من أن العبد مختار، وأنه لا يريد اللَّه منه إلا فعل الخير»[2].

المناقشة:

في ضوء ما سبق في الفقرة السابقة اتضحت الخلفية العقدية وراء تلك المواقف من معنى (لعل) في تلك الآيات بل في القرآن الكريم كله، خاصة عند المعربين المتأخرين.

والذي أميل إليه أن القول الأول بتأويل (لعل) في ذلك على التعليل قوي وظاهر، ويؤيد ذلك ما يأتي:

١ - أن الاتفاق على أن الأصل في (لعل) أنها موضوعة للترجي صادراً عن المتكلم، وهو معنى حقيقي فيها، فلما تعذر حملها على ذلك حملت على معنى آخر ثابت فيها حقيقة، فكان في ذلك انتقال من معنى حقيقي إلى حقيقي آخر.

أما في التوجيهين الآخرين ففيه انتقال من الحقيقة إلى المجاز. حيث إن توجيه المعتزلة قائم على هذا الانتقال، بعد الإقرار بكون التعليل فيها حقيقة.

---

(١) ينظر: حاشية الشهاب ٢/ ١٨، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٧٦٧.

(٢) البحر المحيط ١/ ٢٣٥.

قال القاضي عبد الجبار: «وهو - أي كونها بمعنى كي - الذي يفهم في اللغة، وإذا ذكر في غيره، فهو مجاز»(١).

أما التوجيه الآخر القائم على تحويل الكلام من المتكلم إلى المخاطب فوجه المجازية فيه أن معنى (لعل) «قد يعتبر تحققه الفعل إما من جهة المتكلم - وهو الشائع -؛ لأن معاني الإنشاءات قائمة به، وإما من جهة المخاطب تنزيلاً له منزلة المتكلم في التلبس التام بالكلام الجاري بينهما»(٢). وهذا «خروج بالكلام عن ظاهره الذي هو الأصل والحقيقة التي وضع لها اللفظ...إلى خلاف هذا الظاهر، وأنه لم تبق دلالة اللفظ على معناه الظاهر بالكلية بل تمحضت دلالته لخلاف الظاهر»(٣).

وإذ ظهر وجه المجازية فيهما، فإن الواجب «حمل اللفظ إذا دار بين كونه حقيقة أو مجازاً مع الاحتمال على حقيقته... لأن الأصل الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل»(٤).

٢ - أن في حملها على التعليل تكاملاً في معنى الآية فسواء كانت جملة (لعلكم تتقون) متعلقة بقوله (خلقكم) أو بقوله (اعبدوا) فالمعنى متجه، لصحة التعليل لهذين الأمرين.

قال ابن القيم: «قيل هو تعليل لقوله ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾، وقيل تعليل لقوله ﴿خَلَقَكُمۡ﴾ والصواب أنه تعليل للأمرين لشرعه وخلقه»(٥).

أما التوجيهان الآخران فقد تباينا في تحديد متعلق هذه الجملة، وجَمَدَ كل واحد منهما على متعلق مغاير.

---

(١) تنزيه القرآن ص ١٧.

(٢) روح المعاني ١/ ٢٥١.

(٣) التعليل في القرآن ص ١٩٣.

(٤) شرح الكوكب المنير ١/ ٢٩٤.

(٥) شفاء العليل ٢/ ٥٥٠. وينظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٩، وبدائع التفسير ١/ ٢٨٨.

أما حملها على ترجي المخاطبين فإنها تتعلق فيه بقوله ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾ ويمتنع أن تتعلق هذه الجملة بجملة (خلقكم) «لأنهم حين الخلق لم يكونوا عالمين، فكيف يتصور الرجاء منهم؟! ولا يجوز جعلها حالاً مقدرة؛ لأن المقدرة [في] حال الخلق التقوى لا رجاؤها»[1].

قال أبو حيان: «والذي يظهر ترجيحه أن يكون ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ متعلقاً بقوله ﴿ٱعْبُدُوا۟ رَبَّكُمُ﴾، فالذي نودوا لأجله هو الأمر بالعبادة، فناسب أن يتعلق بها ذلك. . .يقتضي أن لا يهتم بها - أي جملة خلقكم - فيتعلق بها ترجّ أو غيره بخلاف قوله ﴿ٱعْبُدُوا۟﴾ فإنها الجملة المفتتح بها أولاً والمطلوبة من المخاطبين»[2].

أما حملها على معنى الإرادة مجازاً فإنها تتعلق فيه بقوله ﴿خَلَقَكُمْ﴾ ترجيحاً، كما هو توجيه الزمخشري حين علقها بذلك، ورغب عن تعلقها بقوله ﴿ٱعْبُدُوا۟﴾[3].

٣ - أن في حملها على التعليل تسويغاً لإعراب جملتها حالاً من (خلقكم) أو من (اعبدوا)[4] ولا يعترض عليه بأنها «لا يجوز أن تكون حالاً لأنها طلبية»[5] ؛ لأن حملها على معنى التعليل إخراج لها من صيغ الإنشاء الطلبي إلى الخبر[6]، بخلاف صرفها إلى ترجي المخاطبين فتبقى طلبية فتمتنع الحالية فيها.

٤ - أن حملها على معنى: اعبدوا ربكم لكي تتقوا، أوفى من حملها

---

(١) روح المعاني ١/ ٢٥١.

(٢) البحر المحيط ١/ ٢٣٥.

(٣) ينظر: الكشاف ١/ ٤٥، والبحر المحيط ١/ ٢٣٥، والدر المصون ١/ ١٨٩، والمسائل الاعتزالية ١/ ١٩٩.

(٤) ينظر: حاشية الشهاب ٢/ ١٦، وروح المعاني ١/ ٢٥١.

(٥) الدر المصون ١/ ١٩١.

(٦) ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، الربعي ص ٤١٩.

على معنى: اعبدوا ربكم راجين التقوى؛ لأن «تقييد العبادة بترجي التقوى ليس له كثير معنى إنما المناسب تقييدها بالتقوى أو اقترانها برجاء ثوابها»[1].

٥ - أن معنى التعليل فيها ثابت بنقل الأئمة العدول من أهل اللغة والنحو. وهم الذين نقلوا لنا اللغة فلا يتجه إنكار ذلك فيها مع نقلهم ذلك عن العرب. بل إن بعضهم يرى «أن جميع ما في القرآن من (لعلّ) فإنها للتعليل، إلا قوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ فإنها للتشبيه»[2].

كما أن الأئمة الذين صرفوها إلى المخاطبين كسيبويه وغيره لم ينفوا - حسب علمي - مجيئها للتعليل، وإنما اقتصروا على معنى الترجي فيها، (وعدم النقل لا يعني العدم) كما هو متقرر، وإنما جاء إنكار التعليل فيها متأخراً عند البيضاوي[3] وأبي حيان[4].

٦ - أننا نجد ممن أنكر التعليل فيها في مواضع قد قال به في مواضع أخرى كالزمخشري والبيضاوي وأبي حيان.

أما الزمخشري فيبدو أن إنكاره لهذا المعنى هو توظيفي خاص في القرآن الكريم بغية الركون إلى معنى الإرادة «ومما يدل على أنه توجيه توظيفي، توجيهه لها في غير الخطاب الإلهي بـ(التعليل) حتى إن ثمة من دلل على هذا المعنى بتوجيه الزمخشري[5]، وذلك خلل منهجي أيضاً»[6].

كما أنه لم ينفك عن القول بالتعليل دون حمله على الإرادة حيث يقول في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ

---

(١) روح المعاني ١/ ٢٥٢.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٩٤.

(٣) ينظر: تفسير البيضاوي بحاشية الشهاب ٢٢.

(٤) ينظر: البحر المحيط ١/ ٢٣١.

(٥) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن، عضيمة ٢/ ٦٠٤.

(٦) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، الربعي ص ١٠٠.

أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ٩٤]، «ليتضرعوا ويتذللوا ويحطوا أردية الكبر والعزة»[١].

وهذا البيضاوي الذي ادعى عدم ثبوت التعليل في (لعل)[٢] يقول في السورة نفسها وبعد آيات معدودة وفي موضعين متقاربين في صفحة واحدة يقول عند قوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٥٢] «أي لكي تشكروا عفوه.. .﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ لكي تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكر في الآيات»[٣].

وأما أبو حيان فقد تكلف في صرفها عن التعليل في مواضع كثيرة[٤]، فلما جاء في آية الشعراء صرح بدلالتها عليه ودعمه بدليل آخر قلَّ من يذكره مازجاً التعليل بالرجاء بصورة متكلفة، حيث يقول «الظاهر أن لعل على بابها من الرجاء، وكأنه تعليل للبناء والاتخاذ، أي الحامل لكم على ذلك هو الرجاء للخلود ولا خلود، وفي قراءة عبد اللّٰه ﴿كي تخلدوا﴾»[٥].

٧ - أنه ورد في قراءة ابن مسعود في قوله تعالى ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٢٩]، قرأها ﴿كي تخلدوا﴾[٦]، فجاء في موضع (لعل) بكي وهذا نصّ في تناوبهما في التعليل، مع أن كثيراً من القائلين بالتعليل فيها يستثنون هذه الآية ويقولون فيها بالترجي[٧]؛ لأنها حكاية عن تذكير هود عليه السلام لقومه بحالهم

(١) الكشاف ٢/ ٧٧.
(٢) ينظر: تفسير البضاوي بحاشية الشهاب ٢/ ٢٢ .
(٣) تفسير البيضاوي بحاشية الشهاب ٢/ ٢٥٦.
(٤) ينظر: البحر ١/ ٢٣١، ٣٦١.
(٥) البحر المحيط ٧/ ٣١ .
(٦) تنظر القراءة في البحر المحيط ٧/ ٣١، والدر المصون ٨/ ٥٣٩، وفتح الباري٨/ ٣٥٦.
(٧) ينظر: الإتقان ١/ ٢٢٥.وجامع التفسير من كتب الأحاديث، إخراج: خالد عبد القادر آل عقدة، دار طيبة - الرياض، ط الأولى ١٤٢١، في ٣/ ١٤٩٠.

وآمالهم في هذه الحياة، وليست معقبة على خبرٍ من اللّه أو أمر من آوامره.

قال ابن حجر: «وحكى البغوي في تفسيره عن الواحدي[(١)] قال: كل ما في القرآن (لعل) فهو للتعليل إلا هذا الحرف فإنه للتشبيه، كذا قال، وفي الحصر نظر؛ لأنه قد قيل مثل ذلك في قوله، وقد قرأ أبي بن كعب ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ﴾، وقد قرأ أبي بن كعب ﴿كأنكم تخلدون﴾، وقرأ ابن مسعود ﴿كي تخلدون﴾، وكأن المراد: أن ذلك بزعمهم؛ لأنهم كانوا يستوثقون من البناء ظناً منهم أنها تحصنهم من أمر اللّه، فكأنهم صنعوا الحجر صنيع من يعتقد أنه يخلد»[(٢)].

فإذا كانت هذه الآية مقوية للتعليل في (لعل) مع عدم امتناع مجيئها على معناها الأول من الترجي؛ لصحة صدوره منهم، فكون غيرها من الآيات محمولة على هذا المعنى من باب أولى.

٨ - أنه ورد عطف جملة (لعل) على ما دخلت عليه لام التعليل وذلك في مثل قوله تعالى ﴿وَلِتَبْلُغُوٓاْ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [غافر ٤٠/ ٦٧]، فهذه «العلة معطوفة على العلة قبلها. وهذا مما يؤيد القول بأنها تكون لتعليل»[(٣)].

هذا وإن ترجيح القول بحمل (لعل) في هذه المواضع على التعليل لقوته معنى ولغة وسنداً لا يعني الجمود - في نظري - على هذا المعنى وقصرها عليه في كل القرآن، إذ لا أرى أن الاستقراء لكل المواضع

---

(١) لم أجد ذلك في تفسير البغوي في عدد من المواضع. وينظر: الوسيط للواحدي ٣/ ٣٩٥. وقد جاء في البرهان للزركشي ٤/ ٣٩٤ هذا النص عن البغوي إلا أن فيه بدل قوله (الواحدي) قوله (الواقدي).

(٢) فتح الباري ٨/ ٣٥٦، وكتاب جامع التفسير من كتب الأحاديث ٣/ ١٤٩١.

(٣) دراسات لأسلوب القرآن الكريم ق ١، ٢/ ٦٠١.

المنيفة على المائة يمكن أن يؤيد حملها على معنى واحد أياً كان هذا المعنى.

وعليه فإن أمكن حملها على التعليل فذاك، وإلا فيبحث عن معنى آخر من تلك المعاني التي قال بها الأئمة الأعلام(١)؛ لأن القرآن جاء بلسان عربي، وهذا اللسان كان من السعة والاتساع ما يُجزم معه بتعدد المعاني لهذا الحرف وغيره مما هو من فضائل هذه اللغة الشريفة.

أفيحقُّ مع ذلك كله أن نضيِّق ما رحُب ونحجّر ما اتسع، ونمنع تنقُّل معنى الحرف بين دلالاته؟!.

وقفات:

الأولى: من مظاهر هذا الجمود المذكور ما يقطع به بعضهم من عدم تجاوز (لعل) لمعنى الترجي والتوقع، ورد كل الأوجه الأخرى في كل ما ورد منها في القرآن الكريم.

وممن رأيته سلك هذا المسلك من المعاصرين صاحب كتاب (التعليل في القرآن) باندفاع غير موضوعي حين أطلق أحكاماً جزافية تجاه من يرى تعدد الدلالة في (لعل)، من ذلك قوله: «والذي يظهر أن ما ذهب إليه بعض النحاة والأصوليين فهو ضعيف إن أرادوا أن هذا المعنى حقيقي لـ(لعل) إذ لم يثبت في اللغة مثله كما يقول الزمخشري(٢) والبيضاوي(٣)، ولهذا لا يصلح باتفاق الكل(٤) وضع لعل موضع كي أو اللام في نحو: قولك: دخلت على المريض كي أعوده أو لأعوده، ولو

---

(١) ينظر: بعض هذه الآيات التي اعترض بها بعضهم على معنى التعليل في شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٥، وأثر التوحيد والتنزيه ص ٤٥.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ٤٥.

(٣) ينظر: تفسير البيضاوي بحاشية الشهاب ٢/ ٢٢.

(٤) ينظر في اختلاف العلماء في صحة دخول (أل) على (كل) كتاب القررات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، خالد العصيمي ٦٥-٧٣.

كانت تأتي بمعناها لصلح أن تحل محلها في مثل هذا كما نبه عليه بعض المحققين.

أما استدلال من استدل بقول الشاعر الآنف، فنقول: إن هذا الاستدلال من أصحابه غير منتج محل النزاع؛ لأنه أعم من المدّعى.... وأما تعيين أنها حينئذ تكون بمعنى كي فدونه خرط القتاد...»[(١)].

ويقول أيضاً: «فنقول المعنى المتبادر من (لعل) الذي لا تفيد غيره عند الإطلاق هو التوقع الذي إن كان لشيء مكروه سمي إشفاقاً، وإن كان توقعاً لشيء محبوب سمي ترجياً»[(٢)].

ويواصل الكاتب اندفاعه مكسواً هذه المرة بزينة التجرد والتحرير حيث يقول: «فلا تنخدع أيها القارئ الكريم بكلام يسقط في معيار التحقيق وإن جلَّ قائلوه، فإنما الرجال بالحق وليس الحق بالرجال، وبناء على ذلك أيضاً لا حاجة بي لذكر آيات من القرآن الكريم في (لعل) لعدم مجيئها للتعليل في رأينا كذلك، وإنما معناها المتبادر منها الذي لا تفيد غيره عند الإطلاق هو التوقع»[(٣)].

إن مناقشة هذا القول تطول، ولكني أوجز ما لا بد منه فيما يأتي:

١ - أما ما ذكره عن وجوب التجرد في موافقة الحق فجميل لو امتثله، لأني أجزم بأن ما حمله على هذا الاندفاع إنما هو الانتصار لرأي الزمخشري الذي ما فتئ يبجله بكلمات الإجلال[(٤)].

٢ - أما ما زعمه من عدم ثبوت ذلك في اللغة، فإنه يحق للمؤلف أن يجتهد في تخريج حكم نحوي أو توجيه نصٍّ لغوي، لكن لا يحق له ولا لغيره من المتأخِّرين أن يجتهد في إثبات معنى لغوي أو نفيه بعد انقطاع السماع اللغوي، بل عليه وعلينا الموازنة بين ما نقله

---

(١) التعليل في القرآن ص ١٩٠.

(٢) المرجع السابق ص١٩١

(٣) المرجع السابق ص ١٩٥.

(٤) ينظر: ص١٩٠، ١٩٣، ١٩٤،

الأئمة دلالة وشيوعاً دون نفي ما أثبتوه أو إثبات ما نفوه.

٣ - أما ما نقله عن الزمخشري والبيضاوي فغير دقيق ذلك أن الزمخشري وإن كان مجتهداً في حمل (لعل) على معنى الإرادة مجازاً إلا أنه لم ينفك عن أن يثبت معنى التعليل في بعض المواضع كما سبق.

وكذلك البيضاوي فإنه وإن نصَّ على عدم ثبوت ذلك كما نقله عنه، إلا أنه أخذ يفسر به ما ورد منها في آيات أخر كما سبق عرضه.

ولقد تعقبه الشهاب بقوله: «استُشْكِلَ بأنه مناف لتفسيرهم به في آيات كثيرة ولتصريح النحاة به واستشهادهم عليه بكلام فصحاء العرب»[1]. يعني التعليل بها.

لقد كان حرياً بالمؤلف أن يخفف من اندفاعه بتأمله في كلام الشهاب هذا، بل بكلام اللغويين والنحويين الأعلام، ولا تكون رؤيته أحادية انتقائية.

كما كان عليه أن يتتبع كلام العالم عن الظاهرة النحوية في أكثر من موضع من كلامه ليخرج باستقراء كامل عن رأيه.

٤ - كان الجدير بالمؤلف - أدباً - أن يبدي رأيه دون عملية الإسقاط بمعايير ذاتية ناقصة الاستقراء مسبقة الأحكام، إذ إن ثبوت التعليل فيها بلغ من الشيوع بين اللغويين والنحويين ما لا يقوم معه اعتراض ولا يقر معه اجتهاد.

٥ - ما ذكره عن اتفاق الجميع على عدم صلاحية مجيء لعل في موضع كي واللام فيما مثل به من أمثله هو مظهر من مظاهر هذا الاندفاع؛ ذلك أن المثبتين التعليل فيها لا يخرجونها عن معناها الأول من الترجي أو التوقع في كل موضع، بل يثبتون لها الدلالتين معاً، ويحملونها على دلالة التعليل فيما ورد في القرآن مما لا تجوز أن

(١) حاشية الشهاب ٢/ ٢٢.

تبقى فيه على دلالة رجاء المتكلم كما هو في أصل وضعها اللغوي، وأما ما عدا ذلك فهي باقية عندهم وعند غيرهم على معنى التوقع بدلالة الطمع والإشفاق.

الثانية: ما ذكره المؤلف نفسه من أن «الحق أن الخلاف بين الأشاعرة وغيرهم لفظي»[١].

لم يوضح المؤلف مراده بقوله (غيرهم) هنا، فإن كان يعني بهم المعتزلة فله وجه من الصحة؛ لأنهم وإن أثبتوا التعليل فهو إثبات مشوبٌ بنفي؛ لأنهم إنما أثبتوا جانباً من الحكمة وذلك فيما يعود إلى العباد، ونفوا ما يعود إلى المولى ﷻ من المحبة والرضا والفرح. فلم يكن إثباتاً مستوجباً الكمال بل هو مفضٍ إلى النقص، وقد سبق بيان الفرق بين معتقدهم ومعتقد أهل السنة في هذه المسألة.

وإن كان يقصد بهم أهل السنة والجماعة من أتباع السلف أو الفقهاء كما سماهم، فليس لكلامه وجه من الصواب، بل هو جمعٌ بين المتناقضات في الحقائق، جمعٌ بين رأي من ينفي نفياً كلياً أن يكون وراء الأمر والخلق حكمة سابقة، وبين من يثبت أن وراء كلِّ أمر أو خلق حكمة وغاية عائدة إلى الله تعالى ثم عائدة إلى المخلوق.

أفيصحُّ بعد ذلك أن نقول إن الخلاف بين الفريقين كان لفظياً ؟!.

وما أسنده إلى الألوسي لم يكن دقيقا في نقله، ذلك أن الألوسي قد ذكر ذلك عن بعضهم على وجه التمريض، ولم يكن رأياً له[٢].

الثالثة: جاء في بحث (أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة)[٣] أن كون (لعل) للتعليل هو مذهب المعتزلة، وكونها لرجاء المخاطب هو مذهب أهل السنة، وهذا لعمري

---

(١) التعليل في القرآن ص ٣٢٥.

(٢) ينظر: روح المعاني ١/ ٢٥٢.

(٣) قد سبق التعريف بهذه الرسالة ومنهجها في مقدمة هذا البحث.

خلل في تتبع المسألة واستقرائها في كتب العقيدة الصحيحة والتفاسير المعتبرة.

يقول الباحث: «تبين لنا مما سبق أن توجيهات (لعل) كانت كما يلي:

١ - الترجي الحقيقي، وهو أصل الوضع، وذلك بالنسبة إلى الخلق الذين نزل القرآن بلغتهم كما يفهمون.

٢ - أن تكون بمعنى (اللام) أو (كي) وذلك مذهب المعتزلة، وقد خرجوا ذلك لتنزيه البارئ العليم عن الترجي، لأنه يقدح في العلم، لكنهم ذهبوا إلى الإرادة البشرية، . . .

وأما أهل السنة فإن توجيههم (لعل) بالإيجاب إنما هو من باب إطماع الكريم، ولم يخرجوا المسألة عن باب العلم كما فعل المعتزلة»[(١)].

على الرغم من المنهج المختصر والانتقائي للبحث المذكور والذي يفترض فيه التركيز والدقة إلا أنه حوى في هذا المقدار منه من الملاحظات ما يأتي:

١ - نسبة القول بالتعليل في (لعل) إلى المعتزلة فحسب خطأ من وجهين:

أ - أن المعتزلة كما ظهر في فقرة التوجيه الإعرابي ليسوا مجمعين عليه، فهذا الزمخشري وهو إمام مفسريهم ينفي مجيء لعل بمعنى كي.

ب - أن أكثر القائلين بالتعليل فيها هم من أهل السنة والجماعة من السلف وأتباعهم، وهذا هو المنتظم مع معتقدهم في مسألة إثبات الحكمة والتعليل في أفعال اللَّه كما سبق بيانه.

٢ - أن تنزيه البارئ عن الترجي ليس غاية للمعتزلة فحسب، بل كل

---

(١) أثر التوحيد والتنزيه في التوجيه الإعرابي ص ٤٤.

التوجيهات إنما جاءت لهذا الغرض وإن اختلفت مسالكهم، ولم يقل بإثباته أحد فيما أعلم.

٣ - ما ذكره من أن القائلين بإبقائها على الإيجاب هم أهل السنة خلل في المنهجية العقدية ذلك أن ما زعمه هو مذهب غالب الأشاعرة، وهو المتسق مع رأيهم في مسألة التعليل والحكمة. أما أهل السنة فقد سبق القول بأنهم يثبتون التعليل فيها انطلاقاً من رأيهم بإثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله.

ورحم اللّه ابن القيم حين كشف عن مثل هذا الخلل في الاستقراء والتصنيف في هذه المسألة بقوله: «وجعلوا هذا المذهب شعاراً لأهل السنة! والقول بخلافه قول أهل البدع من المعتزلة وغيرهم، ولعمر اللّه إنه لمن أبطل الأقوال، وأشدها منافاة للعقل والشرع ولفطرة اللّه التي فطر عليها خلقه، وقد بينا بطلانه من أكثر من خمسين وجهاً في كتاب المفتاح[1]»[2].

٤ - ما ذكره بعدُ في معرض رده لمعنى التعليل من أن قراءة ابن مسعود كانت على جانب التفسير والتوضيح «أي أنهم فعلوا ما فعلوا معتقدين أن ذلك يخلدهم، فحسن تفسير (لعل) بـ(كي) من هذه الناحية وليس المقصود أنها تسد مسدها تماماً بل كل ذلك للتقريب»[3].

فأنْ يقرر أن ذلك تفسيرٌ لا قراءة هي دعوى تحتاج إلى دليل، ولا يليق أن يكون الباب مشرعاً لكل من رأى قراءة لا توافق رأيه أحاله من قداسة القراءة ووقفيتها إلى حرية التفسير واجتهاديته. ثم إنه أيضاً على فرض التسليم بأنه تفسير فكفى به دليلاً وبرهاناً من ابن أمّ عبد رضي الله عنه على صحة القول بذلك.

(١) ينظر: مفتاح دار السعادة ٥٠٨-٥٨٠.

(٢) شفاء العليل ١/ ٣٨٢.

(٣) أثر التوحيد والتنزيه ص ٤٥.

الرابعة: ذكرت مؤلفة كتاب (أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي)(١) بحوثاً متفرقة حول (لعل) ومن ذلك:

١ - ذكرت أن المعتزلة يذهبون أن (لعل) بمعنى (كي) لمعتقدهم أن اللّٰه لا يريد من الناس إلا الخير(٢).

٢ - توصلت الباحثة إلى نتيجة مفادها أن سيبويه كان معتزلياً وأنه يذهب إلى العدل المعتزلي بناء على موقفه من توجيه بعض الآيات، ومنها توجيهه لقوله تعالى ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ٤٤]، حيث إن سيبويه «يستنكر أن يكون الترجي في قوله ﴿لَعَلَّهُۥ﴾ من اللّٰه تعالى، لأن في ذلك نفياً للعلم عن اللّٰه تعالى، وإنما هو من موسى وأخيه هارون... والذي يؤيد أن الزمخشري اتبع سيبويه في هذا التفسير، ولكنه لم يشر إليه عند تفسيره لهذه الآية... وقد ذهب قطرب المعتزلي والطبري إلى أن لعل استعملها العرب مجردة من الشك بمعنى لام كي، فتكون الآية على ظاهرها، ويكون الترجي من اللّٰه تعالى، خالياً من الشك...»(٣).

ثم تدعم النتيجة الأولى بأخرى حول سيبويه بأنه «أول من تحرز من هذه النسبة - نسبة الترجي إلى اللّٰه تعالى - وجعلها قيد البحث عند المفسرين الذين جاؤوا بعده»(٤).

لقد سبق في التمهيد تقويم مختصر حول هذا الكتاب، وما يعنيني هنا مناقشة هذه النتائج والأحكام.

أما مسألة قول المعتزلة بالتعليل في (لعل) فقد سبق أن هذا التوجيه ليس للمعتزلة وإنما أكثر القائلين به هم من أهل السنة والجماعة، بل إن

(١) قد سبق التعريف بهذا الكتاب ومنهجه في مقدمة البحث.

(٢) ص ٥١٩.

(٣) ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٤) ص ٢٠٦.

المعتزلة يحملونها على معنى الإرادة مجازاً وينكرون في كثير من أقوالهم التعليل فيها. وهذا بنص كثير ممن نُقِل رأيُهم.

وما توصلت إليه من اعتزالية سيبويه لهذه الآية فتلك نتيجة استقيت من مقدمة باطلة وما بني على باطل فهو باطل. وذلك لما يأتي:

١ - أن القول بوجوب صرف الترجي عن اللَّه تعالى ليسِ خاصاً بطائفة دون أخرى أو عالم دون آخر بل هو إجماع من كل المعربين والمفسرين على اختلاف توجهاتهم، وإنما جاء الاختلاف في كيفية صرفه عن هذا المعنى كما سبق.

٢ - أن القول بصرف الترجي إلى المخاطبين ليس قولاً للمعتزلة، بل لجمع كثير من العلماء وكثير منهم من نفاة التعليل.

٣ - أنها مرة تتوصل إلى اعتزالية سيبويه من خلال صرفه الترجي إلى المخاطبين، ومرة تزعم أن القول بالتعليل هو قول المعتزلة وهذا تناقض.

٤ - أنها ذكرت أن مما أكد أن سيبويه كان ينحى إلى الاعتزال في موقفه من (لعل) هو تأييد الزمخشري لرأي سيبويه، بينما نجد أن الزمخشري ينكر صرف الترجي إلى المخاطبين(١).

٥ - أنها كما سبق تعتمد في حكمها على عقائد العلماء من خلال كتب الطبقات وغيرها، ثم تتعسف في تأييد ذلك من كلامهم.

٦ - ما ذكرته من أن حمل (لعل) على التعليل كما هو رأي قطرب والطبري «تكون الآية على ظاهرها، ويكون الترجي من الله» غير صحيح، ذلك أن أحداً من المعربين والمفسرين لم يقل إن حملها على التعليل هو ظاهر الآية بل يرون أنه وجه بديل للترجي الممتنع فيها.

---

(١) ينظر: الكشاف ١/ ٤٥.

كما أنها قد خلطت بين التعليل والترجي، فمن قال - على رأيها - بالتعليل فيها فهو مسند الرجاء إلى اللَّه.

لقد سبق التفصيل في هذه المسألة مما لا يحتاج معه إلى زيادة توضيح من أن (لعل) حرف أصيل في الترجي ويستعمل في التعليل عند بعض اللغويين والمفسرين، وأن الترجي أحد وجوه الإنشاء غير الطلبي، وأما التعليل فهو أسلوب خبري(١)، وهذا فرق ظاهر.

وهناك نماذج أخرى من الوقفات حول هذه المسألة في كتابات بعض الباحثين أغفلتها خشية الإطالة(٢).

ومرة أخرى رحم اللَّه شيخ الإسلام ابن تيمية وتمليذه ابن القيم حين أوليا هذه المسألة عظيم العناية والاهتمام، وكشفا عن كثرة الاضطراب والشبه والمحارات فيها في كثير من مؤلفاتهما، إذ إنه مع انتشار العلم وظهور مؤلفات الفرق أرباب المقالات لا زال هناك الكثير من الخلط في هذه المسألة وغيرها.

ولقد كشفت هذه النماذج التي أوقفت القارئ عليها أهمية التعمق في دراسة المباحث النحوية والإعرابية التي تتصل بأبواب العقيدة وذلك بالاستقراء الكامل للمسألة من جانبها العقدي واللغوي ومن ثم ربطها بالأصول العامة للمذهب العقدي وذلك كله قبل إسنادها إلى مذهب أو آخر.

---

(١) ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٤١٧-٤١٩.

(٢) ينظر: مثل ذلك في: قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣٢٢، حيث جعل رأي أهل الاختيار وهم المعتزلة البقاء على المعنى الأول لها وهو معنى الترجي والإشفاق من المكروه. وعلى النقيض من ذلك جعل صاحب كتاب: الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٤٦٨، الآراء في ذلك ثلاثة: الأول مذهب المعتزلة ومن وافقهم الذين قالوا بوجوب التعليل على الله. والثاني: مذهب طائفة من أهل السنة ومن وافقهم الذين ذهبوا إلى عدم التعليل. وأما الوسط، فهو ما ذهب إليه كثير من أهل السنة إلى القول بالتعليل على غير تفسير المعتزلة.

كما كشفت عن مدى أهمية إبراز هذه المسألة وتوضيحها والربط فيها بين الدلالة اللغوية والمعنى العقدي وإظهار التأثر العقدي في توجيه المعربين تلافياً للوقوع في مستلزمات هذا التوجيه أو ذاك مما لا يتفق مع الاتجاه الصحيح.

كما أكدت على توخي الحذر في إطلاق الأحكام العقدية على آراء العلماء أو تصنيف عقائدهم دون تحقق وتأنٍ.



= ومع أن هذه الدراسة هي من أفضل ما وقفت عليه في هذا الباب إلا أنها لم تك دقيقة في تحرير الآراء في هذه المسألة، من عدم توضيح الفرق بين عودة التعليل، وتوضيح معنى الإرادة عند المعتزلة، وعدم نسبة النفي إلى الأشاعرة مما سبق توضيحه.

ومن ذلك أن الدكتور قيس الأوسي في كتابه: أساليب الطلب بين النحويين والبلاغيين ص ٥٦١، جعل رأي الزمخشري كرأي القائلين بتوجيه الرجاء إلى المخاطبين. ولا أدري كيف يتجه هذا مع قول الزمخشري: «وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضاً، ولكن (لعل) واقعة في الآية موضع المجاز...». الكشاف ١/ ٤٥.

باب (لا) النافية للجنس

المسألة السابعة والعشرون

٢٧- قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓاْ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات ٣٧/ ٣٥].

وقال تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ﴾ [محمد ٤٧/ ١٩].

وقال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة ٢/ ١٦٣].

وقال تعالى: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه ٢٠/ ١٤]. ونحو ذلك من الآيات[1].

التوجيه الإعرابي:

حازت كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) على اهتمام علماء الإسلام بصورة بارزة تتمثل في مظاهر متعددة، من أبرزها إفرادها بالتأليف بياناً لمعناها وإعرابها[2].

---

(١) وردت كلمة التوحيد في القرآن الكريم على خمس صور بالنسبة لما بعد (إلا)، وهي:
الأولى: أن يكون لفظ الجلالة، وهذه وردت مرتين.
الثانية: أن يكون الضمير المنفصل المرفوع (هو)، وهذه وردت أربعاً وعشرين مرة.
الثالثة: أن يكون ضمير المتكلم المرفوع (أنا)، وهذه وردت ثلاث مرات.
الرابعة: أن يكون ضمير المخاطب المرفوع (أنت) وهذه وردت مرة واحدة.
الخامسة: أن يكون اسم الموصول (الذي)، وهذه وردت مرة واحدة.
تنظر موضعها في: دراسات لأسلوب القرآن الكريم للشيخ عضيمة ق ١ج١/ ١٦٥-١٦٦ .

(٢) من الكتب والرسائل المؤلفة في كلمة الشهادة مما وقفت عليه ما يأتي:
أ- مسألة في كلمة الشهادة، إملاء جار اللّه محمود الزمخشري ت (٥٣٨)، تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، ضمن بحوث مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج ١ عدد٦٨، رجب ١٤١٣، ص ٧٧-٩٣.
=

وقد جرى خلاف بين المعربين وغيرهم في توجيه بعض مفرداتها، ومن ذلك:

- موضع الاسم النكرة بعد (لا).
- تحديد خبر (لا) في هذه الجملة.
- إعراب لفظ الجلالة الواقع بعد (إلا).

ويمكن إجمال أهم الأقوال في إعرابها بما يأتي[1]:

الأول: أن (لا) واسمها في موضع رفع بالابتداء، وخبر المبتدأ محذوف، ولفظ الجلالة بدل من المبتدأ، وهو (لا) واسمها (لا إله)، والتقدير: لا إله موجود إلا اللّه، أو نحو ذلك في تقدير الخبر.

= ب- والعجالة في تفسير الجلالة، جمع: أحمد بن محمود الخجندي ت (٧٠٠ أو نحوها)، تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، ضمن بحوث مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج٢، عدد ٧٢، ذو القعدة ١٤١٧، ص ٢٣٧-٢٦٦.

ج- والمرقاة لإعراب لا إله إلا الله، تأليف: شمس الدين ابن الصائغ ت (٧٧٦)، تحقيق: رباح اليمني مفتاح - ضمن بحوث مجلة الدراسات اللغوية عدد ٢، ربيع الآخر ١٤٢١، ص ١٠٧-١٨٧.

د- ومعنى لا إله إلا الله، لبدر الدين محمد بن عبد اللّه الزركشي ت (٧٩٤)، تحقيق: علي محي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط الرابعة ١٤٢٥.

هـ-والتجريد في إعراب كلمة التوحيد وما يتعلق بمعناها من التمجيد، تأليف: علي بن سلطان القاري ت (١٠١٤)، تحقيق: مشهور حسن سلمان، المكتب الإسلامي- بيروت، ط الأولى ١٤١١.

و- وإنباه الأنباه على تحقيق إعراب لا إله إلا الله، تأليف: إبراهيم بن حسن الكوراني ت (١١٠١)، مخطوط في ١٠٣ ألواح.

(١) ينظر في إعرابها بالإضافة إلى المصادر السابقة ما يأتي: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٣٣٦، والمسائل المنثورة لأبي علي الفارسي ص ٩٩، والإيضاح العضدي ص ٢٥٤، وإعراب القرآن المنسوب للزجاج ٣/ ٨٥٤، والتبيان للعكبري ١/ ١٣٢، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٣٩٩، ٤٩٤، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٣٠٧، والبحر المحيط ١/ ٦٣٧، ٦٣٨، والارتشاف ٣/ ١٣٠٠، ومغني اللبيب ص ٧٤٥، والدر المصون ٢/ ١٩٧، والتصريح على التوضيح ١/ ٣٥٠، والأشباه والنظائر للسيوطي ٦/ ٢٤٣، ودراسات لأسلوب القرآن ق١ج١/ ١٦٣.

الثاني: أن (لا) نافية للجنس و (إله) اسمها، وخبر (لا) محذوف، ولفظ الجلالة بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف.

الثالث: أن (لا) نافية للجنس، و(إله) اسمها، ولا خبر لها، ولفظ الجلالة بدل من اسم (لا).

الرابع: أن (لا) النافية داخلة على الخبر المقدّم، ولفظ الجلالة مبتدأ مؤخر، والأصل: «الله إلهٌ، المعرفة مبتدأ، والنكرة خبر على القاعدة، ثم قدّم الخبر، ثم أدخل النفي على الخبر، والإيجاب على المبتدأ، وركبت (لا) مع الخبر»[(١)].

الخامس: أن (لا) نافية للجنس و (إله) اسمها، ولفظ الجلالة بعد (إلا) هو الخبر.

ويتضح مما سبق أن خلاصة الأقوال في الخبر سبعة، وهي كما يأتي:

القول الأول: أن الخبر محذوف في كلمة الشهادة. ثم جرى خلاف فيما بين أصحاب هذا القول في تقديره على أوجه منها:

أ - أن تقديره (موجود) أي: لا إلهَ موجودٌ إلا اللهُ.

وهذا توجيه الجمهور[(٢)].

ب - أن تقديره (معبود) أي: لا إلهَ معبودٌ إلا اللهُ[(٣)].

ج - أن تقديره (مستحق للعبادة)، و(إله) بمعنى: معبود، أي: لا معبودَ

---

(١) مغني اللبيب ص ٧٤٦.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ص ٢٩٠، وإعراب القرآن المنسوب للزجاج ٣/ ٨٥٤، وكشف المشكلات ١/ ٢١٠، والمفصل ص٥٢، وشرح المفصل لابن يعيش١/ ١٠٧، والفريد في إعراب القرآن١/ ٤٩٤، والجامع لأحكام القرآن ٣/ ٢٥٩، والبحر المحيط ١/ ٦٣٧، ومغني اللبيب ص ٧٤٧، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّه ص ١٥٣، ١٥٧، والأشباه والنظائر ٦/ ٢٤٣، والتجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ١٩.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٢٥٩.

مستحقٌ للعبادة إلا اللهُ. أو: لا معبود باستحقاق إلا الله.

وهذا تقدير القرافي[(١)]، والزركشي[(٢)].

د - أن تقديره (لنا) أي: لا إلهَ لنا إلا اللهُ.

وهذا تقدير الزجاج[(٣)] والفارسي في أحد قوليه[(٤)]، وابن برهان[(٥)] وغيرهم[(٦)].

القول الثاني: أن الخبر هو (إلا) بحملها على معنى (غير)، والتقدير: لا معبودَ غيرُ اللهِ.

وقد نسب هذا إلى بعض اللغويين[(٧)].

قال علم الدين السخاوي: «قال: فمعنى الإله: المعبود، ومعنى لا إله إلا الله: لا معبودَ إلا اللّه، و(إلا) ههنا بمعنى (غير) لا بمعنى الاستثناء؛ لأن الاستثناء ينقسم إلى قسمين: إلى جنس المستثنى، وإلى غير جنسه، ومن توهّم الأمرين في اللّه عز وجل فقد أبطل»[(٨)].

القول الثالث: أنه لا خبر لها، وأن تركيب كلمة الشهادة على ظاهره لا يحتاج إلى تقدير محذوف.

---

(١) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٠٨.

(٢) ينظر: معنى لا إله إلا اللّه ص ٧٤-٧٥.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ١/ ٣٣٦.

(٤) ينظر: الإيضاح العضدي ص ٢٥٤، والمسائل المنثورة لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق مصطفى الحدري، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق - دمشق بدون ط وتاريخ ص ٩٩،.

(٥) ينظر: شرح اللمع ١/ ٩٤.

(٦) ينظر: أمالي ابن الشجري ٢/ ٦٥، البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ١٣١، والبحر المحيط ١/ ٤٦٣، والدر المصون ٢/ ١٩٧، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّه ص ١٥٣، ١٥٧.

(٧) ينظر: سفر السعادة وسفير الإفادة للسخاوي ١/ ١٣، ومعنى لا إله إلا اللّه للزركشي ص ٧٦، والتجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ٢٦، وإنباه الأنباه ل ٦٧، وروح المعاني ٣/ ٦.

(٨) المصدر السابق.

وهذا رأي الفخر الرازي.[١]، واختاره القاري[٢].

القول الرابع: أن الخبر هو (لا إله) مقدماً على المبتدأ (إلا الله).

وهذا أحد أقوال الزمخشري[٣].

قال في رسالته (مسألة في كلمة الشهادة): «اعلم أن متقدمي الشيوخ ذهبوا إلى أن قولنا: لا إله إلا اللّٰه، كلامٌ غير تامٌ ولا مستقل بنفسه، بل يجب أن يقدّر ههنا خبر محذوف مثل قولهم: لا إله في الوجود، أو موجودٌ، أو لنا، إلا اللّٰه. فقدّروا هذا الكلام بتقدير قولهم: لا رجل في الدار إلا زيدٌ، فحملوه على أن الكلام جملتان.

وليس الأمر كذلك؛ لأن من ذهب إلى ذلك فكأنه لم يعرف معنى هذا الكلام ولا موردَه. بل الوجه الصحيح في ذلك أن يكون هذا كلاماً مفيداً بنفسه غير محتاج إلى سواه... لأن أصل قولنا: لا إله إلا اللّٰه، (الله إلهٌ)، أي مستحقٌ للعبادة، يوازن قولنا: زيدٌ منطلق. فلما فرّع عليه الفرع، وقلنا: لا إله إلا اللّٰه، أفاد هاتين الفائدتين، وهما: إثبات الإلهية للّٰه تعالى، ونفيها عمّا سواه. فإذاً (لا إله) في موضع الخبر، و(إلا الله) في موضع المبتدأ»[٤].

قال عنه ابن الصائغ: «وهذا الإعراب ارتضاه جماعة، منهم ابن

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٤/١٥٧-١٥٨، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٠٨، والبحر المحيط ١/٦٣٧، البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ١١٥، ومعنى لا إله إلا اللّٰه للزركشي ص ٧٤، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّٰه ص ١٥٨، وشرح الطحاوية ص ٦٤، وسيأتي بعد قليل نص كلامه.

(٢) ينظر: التجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ٢١.

(٣) ينظر: مسألة في كلمة الشهادة للزمخشري ص ٨٧، ومغني اللبيب ص ٧٤٥، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّٰه ص ١٦٧، وإنباه الأنباه ل ٧٠، والتجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ١٨، ٢٨، وحاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/٢٠٨، وروح المعاني ٣/٦، ودراسات لأسلوب القرآن ق ١ج١ / ١٦٤.

(٤) مسألة في كلمة الشهادة ص ٨٢-٨٦.

الحاجب وبعض مشايخنا»[١].

القول الخامس: أن الخبر هو ما بعد (إلا)، وهو لفظ الجلالة، وهو خبر لـ(لا) وحدها.

وقد اختار هذا القول ناظر الجيش[٢]، حيث يقول: «وأما القول بالخبرية في الاسم المعظم فقد قال به جماعة. ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية»[٣].

وقد ردّ هذا القول من غير نسبة جمع من النحويين[٤].

القول السادس: أن الخبر هو ما بعد (إلا) وهو لفظ الجلالة، وهو خبر لـ(لا) مع اسمها.

وقد نسب إلى الزمخشري والشلوبين[٥]، وأجاز ذلك ابن هشام[٦].

قال ابن هشام: «يصح أن يقال: إنه خبر لـ(لا) مع اسمها، فإنهما في موضع رفع بالابتداء عند سيبويه»[٧].

القول السابع: أن الخبر هو مجموع (إلا الله).

وقد نسب هذا إلى ابن الطراوة[٨].

الأثر العقدي[٩]:

---

(١) المرقاة لإعراب لا إله إلا اللّه ص ١٦٨.

(٢) ينظر: التجريد في إعراب كلمة التوحيد٢٥، ٣٣.

(٣) ينظر: التجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ٢٥.

(٤) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ١/ ١٠٧، وشرح ألفية ابن معط ٢/ ٩٤٠، ومغني اللبيب ص ٧٤٦، والأشباه والنظائر ٦/ ٢٤٣.

(٥) ينظر: المرقاة لإعراب لا إله إلا اللّه ص ١٥٩.

(٦) ينظر: مغني اللبيب ص ٧٤٦

(٧) مغني اللبيب ص ٧٤٥ .

(٨) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ١١٦.

(٩) ينظر في فضل هذه الكلمة ومنزلتها من الدين كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ١٢١-١٣٦.

قد يكون الأثر العقدي ماثلاً في أكثر من جانب في هذه المسألة، غير أنه قد تجلى بصورة واضحة في تقدير الخبر نفياً أو تقريراً.

وأوضح من ظهر عنده التركيز على الأثر العقدي في مسألة تقدير الخبر هو الفخر الرازي حيث رأى منع بعض التقديرات لدى المعربين متوصلاً بعد ذلك إلى عدم الحاجة إلى تقدير الخبر أصلاً، وأن تبقى الجملة بلا خبر، حيث إن ذلك من كمال تحقيق التوحيد وتجريده.

قال في تفسيره: «وفي هذه الكلمة أبحاث: أحدها: أن جماعة من النحويين قالوا: الكلام فيه حذف وإضمار، والتقدير: لا إله لنا، لا إله في الوجود إلا الله.

واعلم أن هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق، وذلك لأنك لو قلت: التقدير أنه لا إله لنا إلا اللَّه، لكان هذا توحيداً لإلهنا لا توحيداً للإله المطلق، فحينئذ لا يبقى بين قوله ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ وبين قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فرق، فيكون ذلك تكراراً محضاً، وأنه غير جائز.

وأما قولنا: التقدير: لا إله في الوجود، فذلك الإشكال زائل، إلا أنه يعود الإشكال من وجه آخر، وذلك لأنك إذا قلت: لا إله في الوجود إلا هو، كان هذا نفياً لوجود الإله الثاني، أما لو لم يضمر هذا الإضمار كان قولك: لا إله إلا اللَّه نفياً لماهية الإله الثاني، ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود، فكان إجراء الكلام على ظاهره والإعراض عن هذا الإضمار أولى... فإذا عقل ذلك صح إجراء قولنا: لا إله إلا اللَّه على ظاهره من غير حاجة إلى الإضمار»(١).

وقد لقي اعتراض الرازي على كلا التقديرين ردّاً من بعض العلماء(٢):

---

(١) التفسير الكبير ٤/ ١٥٧-١٥٨.

(٢) ينظر: البحر المحيط ١/ ٦٣٧، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللَّه ص١٥٨، وشرح الطحاوية ص ٦٥، ومعنى لا إله إلا اللَّه للزركشي ص ٧٤.

أما دعوى أن تقدير الخبر بـ(لنا) فيه توحيد لإلهنا لا توحيد للإله المطلق، فلأنه أرجع الضمير للمسلمين، وهذا تخصيص بلا مخصِّص وتحكم بلا دليل، بل «المراد: لنا أيها العالَم الذي هو كلّ موجود سوى الله»[(١)].

قال الزجاج: «والمعنى: لا إله لكل الخلق إلا هو»[(٢)].

وأما دعواه بأن عدم الإضمار نفي للماهية فغير صحيح بل «نفي الماهية هو نفي الوجود؛ لا تتصور الماهية إلا مع الوجود، ولا فرق بين (لا ماهية) و (لا وجود). وهذا مذهب أهل السنة، خلافاً للمعتزلة، فإنهم يثبتون ماهية عارية عن الوجود»[(٣)].

وبهذا يتضح أن المعنى العقدي المؤثر في هذا الخلاف ينطلق من مسألة الماهية والوجود، والعلاقة بينهما، وأسبقية أحدهما على الآخر، وهو من علم الذات عند أهل الكلام[(٤)].

حيث إن الفلاسفة وأهل المنطق وعلم الكلام يفرقون بينهما، ويقدمون الماهية على الوجود، أما أهل السنة ومن وافقهم فإنهم لا يفصلون بين حقيقتيهما.

قال ابن تيمية: «وبهذا تنحل شُبَهٌ كثيرة توجد في كلام الرازي، وأمثاله، من أهل المنطق ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام، فحاروا في وجود اللَّه تعالى: هل هو ماهيته؟ أم هو زائد على ماهيته؟، ثم يذكرون أن للناس في وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط:

أحدها: أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط.

والثاني: أن وجود الواجب زائد على ماهيته.

---

(١) المرقاة لإعراب لا إله إلا اللَّه ص ١٥٧.

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٣٣٦.

(٣) شرح الطحاوية ص ٦٥ .

(٤) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٥٩-١٦٠، ٢٨٥-٢٩٥.

والثالث: أنه وجود مطلق، ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه.

فيقال لهم: الأقوال الثلاثة باطلة، والقول الحق ليس واحداً من الثلاثة، فالقول في اسم (الوجود) كالقول في اسم (الذات) و(العين) و(النفس) و(الماهية) و(الحقيقة)، فليس فيه وجود مطلق، ولا ماهية مطلقة، بل ماهيته هي حقيقته، وهي وجوده.

وإن كان المخلوق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته، وماهيته التي في الخارج، ليس في الخارج شيئان، فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد، وهو نفس ماهيته، التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر»(١).

المناقشة:

لاشك أن مسألةً بمثابة هذه المسألة المهمة التي أفردت فيها المؤلفات سيكون النقاش فيها طويلاً وذا تشعّب، غير أنه يمكن حصره فيما يتصل بموضوع البحث بجانب واحد، هو تحديد الخبر في كلمة الشهادة.

ولا شك أن الذي تدل عليه الدلائل النحوية والمعنوية هو القول بحذف الخبر، وأن الأقوال الأخرى - وإن كانت تجري على ظاهر الكلام ولا تحتاج إلى إضمار - فهي ضعيفة إما نحوياً أو معنوياً.

أما القول بعدم الحاجة إلى تقديره وأن الخبر غير معتبر هنا كما هو رأي الرازي في اعتراضه على توجيه الجمهور، فإن هذا مردود من الجانب الصناعي النحوي، ومن الجانب المعنوي العقدي.

أما من حيث الدلالة المعنوية العقدية فقد سبق عرض ذلك وإبطال

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩٢-٢٩٣. بتصرف.

دعوى الرازي فيما رامه من كمال تحقيق التوحيد متأثراً ببعض المقدمات العقلية كما في الفقرة السابقة.

وأما من حيث الصناعة النحوية فإن هذا القول مخالف لسنن كلام العرب من مجيء مبتدأ مسند إليه أو ما أصله كذلك بلا خبر مسند.

قال أبو حيان: «قال أبو عبد اللَّه محمد بن أبي الفضل المرسي في ريّ الظمآن(١): «هذا كلام من لا يعرف لسان العرب(٢)، فإن (لا إله) في موضع المبتدأ على قول سيبويه، وعند غيره اسم (لا)(٣)، وعلى التقديرين لا بد من خبر للمبتدأ أولاً. فما قاله من الاستغناء عن الإضمار فاسد»(٤).

وقال الزركشي: «والتقدير أولى جرياً على القاعدة العربية في تقدير الخبر»(٥).

وأما الزمخشري فقد انطلق في رأيه الفذّ بكون (لا إله) في موضع الخبر من طرد قاعدة نحوية من أن «المبتدأ يجب أن يكون معرفة والخبر نكرة، على ما دلّ عليه أصل الباب»(٦).

---

(١) هو كتاب في تفسير القرآن، قصد بيان ارتباط الآي بعضها ببعض، وهو كبير جداً. ينظر: معجم الأدباء ٦/ ٢٥٤٧.

(٢) لا ريب أن الفخر الرازي كان من أساطين علم النحو والمعرفة بلسان العرب، ولكن هذا مظهر من مظاهر توظيف الدلالة النحوية واللفظية لنصرة الرأي العقدي حتى ولو كان ذلك مخالفاً للأصول النحوية، حتى وصل إلى إلغاء الخبر مع كونه عمدة في الكلام.

(٣) ينظر: الرأيان في: الكتاب ٢/ ٢٧٤-٢٧٥، ٢٩٣، والتبصرة والتذكرة للصيمري ١/ ٣٨٦، وشرح اللمع لابن برهان ١/ ٨٩، وارتشاف الضرب ٣/ ١٢٩٦، ومغني اللبيب ص ٧٤٥، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللَّه ص ٦٠، والتجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ١٥، وإنباه الأنباه على إعراب لا إله إلا اللَّه للكوراني ل ١٦-١٧، ٦٣.

(٤) البحر المحيط ١/ ٦٣٧. وينظر: شرح الطحاوية ص ٦٥.

(٥) معنى لا إله إلا اللَّه للزركشي ص ٧٥.

(٦) مسألة في كلمة الشهادة للزمخشري ص ٨٧، ومغني اللبيب ص ٧٤٦، وحاشية الدسوقي ٢/ ٢٠٨.

ويضعف هذا الرأي من وجوه:

أ - أنه خلاف رأي عامة المعربين والمفسرين حتى الزمخشري نفسه، فقد قال بالتقدير ووافق الجمهور في المفصل حيث يقول: «ويحذفه - خبر لا - الحجازيون كثيراً، فيقولون: لا أهل ولا مال، ولا بأس، ولا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار، ومنه كلمة الشهادة، ومعناها: لا إله في الوجود إلا اللّٰه، وبنو تميم لا يثبتونه في كلامهم أصلاً»(١).

ب - أن هذه الدعوى تنتقض فيما إذا كان ما بعد (لا) مضافاً أو شبيهاً بالمضاف في نحو: لا طالعاً جبلاً إلا زيدٌ؛ حيث يجب النصب هنا ولا تركيب، فدلّ على عدم اعتبار الخبرية فيه، ولا يمكن حملها على (لا) العاملة عمل (ليس)، لانتقاض شروطها(٢).

ج - أن ما ذكره من وجوب كون المعرفة مبتدأ، والخبر نكرة ولا يجوز العكس، فإن هذا ليس على إطلاقه، بل يجوز الإخبار بالمعرفة عن النكرة المخصصة في حالة تقديمها عليها، ومنه قوله تعالى ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾ [آل عمران ٣/٩٦] حيث جاءت «(بيت) نكرة، والمضاف إليه وهو (أول) كذلك، وقد أخبر عنه بالمعرفة، وهو قوله (للذي)، وذلك لتخصيصه بالوصف»(٣).

د - أن (لا) إنما يبنى معها إجماعاً المبتدأ لا الخبر.

هـ - أنه يجوز نصب ما بعد (إلا) وإن كان خلاف المشهور(٤)، مما

---

(١) المفصل ص ٥٢.

(٢) ينظر: مغني اللبيب ص ٧٤٦.

(٣) حاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/٢٠٨. وينظر: مغني اللبيب ص٧٤٦.

(٤) قال ابن الصائغ: «يجوز الرفع فيما بعد (إلا) والنصب، والأول أكثر، نص على ذلك جماعةٌ منهم: العلامة محمد ابن أبي البركات بن عمرون في شرحه للمفصل. وظاهر كلام ابن عصفور والأبّذي يقتضي أن النصب على الاستثناء أفصح، أو مساوٍ للرفع على بعض الوجوه كما سيأتي تقريره». المرقاة لإعراب لا إله إلا اللّٰه ص ١٤٨. وينظر: التجريد في إعراب كلمة التوحيد ص٢٩.

ينقض كونه مبتدأ[١].

وأما القول بأن (إلا) هنا بمعنى (غير) وليست للاستثناء، وعليه فهي الخبر، والتقدير: لا إله غير اللَّه، «فليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحوية، وإنما يمتنع من جهة المعنى، وذلك أن المقصود من هذا الكلام أمران: نفيُ الإلهية عن غير اللَّه تعالى، وإثبات الإلهية للَّه تعالى. ولا يفيد التركيب [ذلك][٢] حينئذ.

فإن قيل: يستفاد ذلك بالمفهوم، قلنا: أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق؟ ثمّ هذا المفهوم إن كان مفهومَ لقبٍ فلا عبرة به»[٣].

وأما القول بأن لفظ الجلالة هو الخبر سواء وحده أو مع (إلا) كما في الأقوال الأخيرة في الخامس والسادس والسابع فهذا التوجيه - وإن اتجه وساغ معنىً - إلا أنه غير متجه تركيباً ولفظاً. وذلك من وجوه:

أحدها: أن (لا) هذه لا تعمل إلا في النكرات، فإن جعلت (هو) أو لفظ الجلالة خبرها أعملتها في المعرفة، وذلك لا يجوز.

والثاني: أن ما بعد إلا موجب، و(لا) لا تعمل في الموجب، إنما تعمل في المنفيّ.

والثالث: أنه مستثنى من الاسم، ولا يجوز أن يكون المستثنى خبراً عن المستثنى منه؛ لأنه مبيّن له.

الرابع: أن هذا الاسم بعد (إلا) يجوز نصبه على الاستثناء - وإن كان الرفع هو المشهور - كما هو في الاستثناء غير الموجب، فلو كان خبراً لامتنع نصبه.

وقد ردّ هذا التوجيه أيضاً كل من ابن السيد البطليوسي[٤] وابن

---

(١) المرقاة لإعراب لا إله إلا اللَّه ص ١٦٩.

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٣) التجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ٢٧.

(٤) الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٤٣.

يعيش[١] وابن الحاجب[٢] والأندلسي[٣] وغيرهم[٤].

وإذ تبين أن القول بالتقدير في كلمة الشهادة هو الصحيح والأولى معنى ولفظاً بقي الترجيح داخل دائرة هذا القول القائم على تقدير الخبر.

وفي نظري أن تقديره بـ(موجود) أو (معبود) من غير تقييد ذلك بوصف آخر أنه غير مسلّم ؛ لأنهما ينطلقان من تخصيص كلمة (إله) بالله تعالى من غير أن يشركه في هذه الكلمة شيء سواه.

وهذا وإن كان حقّاً في كونه الواجب اعتقاده والإيمان به ؛ إلا أن الواقع على غير ذلك في اعتقاد كثير من الخلق الذين اجتالتهم الشياطين عن عبادة اللّه وتوحيده إلى إشراك غيره من المعبودات في هذه الدلالة فاعتقدوا أنها آلهة. فإذا فسّرت الكلمة بأنها: لا إله موجودٌ أو معبودٌ إلا اللّه، قال هذا المشرك: بل ثمة آلهة أخرى موجودة ومعبودة مع الله.

كما أن هذا التقدير الذي فيه نفي وجود غير اللّه، غير مستلزم نفي إمكان ذلك المنفي.

ومن هنا تعيّن أن يقطع هذا الوارد بإلحاق قيدٍ يخصّ ذلك بالله عز وجل، ويسلّم به الخصم، وهذا القيد هو قولنا (باستحقاق) أو مستحقّ) فيخرج به من كانت تسميته إله من تلك المعبودات غير اللّه مجرد دعوى واتباع للظنّ.

وعليه فالتقدير الأقرب هو: لا إله باستحقاق إلا اللّه، أو: لا معبود باستحقاق إلا اللّه.

---

(١) ينظر: شرح المفصل ١/ ١٠٧، والتصريح ١/ ٢٤٦، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّه ص١٦٦.

(٢) ينظر: المرقاة لإعراب لا إله إلا اللّه ص١٦٥، ولم أجده في المطبوع من آثاره.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ١١٦، ومعنى لا إله إلا اللّه للزركشي ص ٧٦، والتجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ١٨، ٢٥، وإنباه الأنباه على إعراب لا إله إلا اللّه (مخطوط) ل ٦٠.

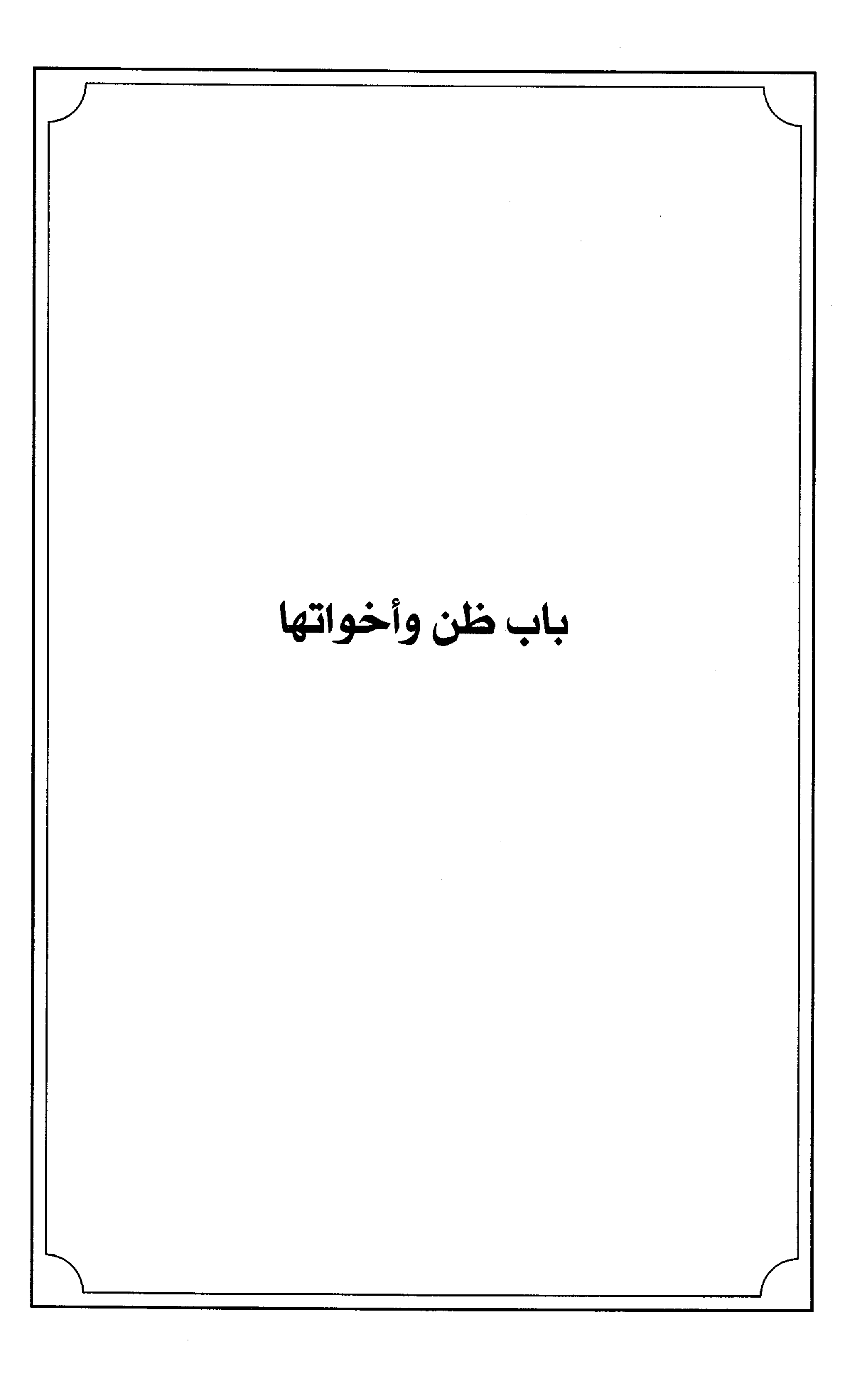
قال القرافي: «لا ينبغي أن يخصص الوجود بالنفي بل يعمم في نفس الأمر. وبهذه الطريقة أيضاً تعين أن نقول: لا معبود باستحقاق، فإن نفي المعبود مطلقاً ليس بصادق، فإن المعبودات واقعة كثيراً من الشجر والحجر والكواكب وغير ذلك، فلا يصدق الإخبار عن النفي إلا إذا قيّد بالاستحقاق، فلا ينبغي أن نهمل هذه الدقائق، فإنها متعينة الاعتبار شرعاً وعقلاً ولغة»[(١)].

ولا حاجة أن يقال: لا إله معبودٌ باستحقاق إلا الله ؛ لأن معنى (إله) هو (معبود) فيكون جمعاً بين المفسِّر والمفسَّر، فيكتفى بذكر أحدهما[(٢)].



(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٠٨.

(٢) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٠٨، واللسان (أله) ١٣/ ٤٦٧- ٤٩٦، والمفردات (أله) ص ٢١، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ١٣/ ٢٠٢.



باب ظن وأخواتها

المسألة الثامنة والعشرون

٢٨/ ١- قال تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال ٨/ ٦٠]

٢ - وقال تعالى ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة ٩/ ١٠١].

٣ - وقال تعالى ﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَى وَمَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد ١٣/ ٨].

٤ - وقال تعالى ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾ [الكهف ١٨/ ١٢].

٥ - وقال تعالى ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾ [العنكبوت ٢٩/ ٣].

التوجيه الإعرابي:

جاءت هذه الآيات ونظائرها متضمنة الفعل (علم) مسنداً إلى الله تعالى، وهذا موطن الشاهد من هذه الآيات. ذلك أن (علم) فعل ناسخ من أخوات (ظنّ) مما يدخل على المبتدأ والخبر فينصبهما مفعولين له.

وهي من أفعال القلوب التي تفيد نسبة الخبر - الذي أصبح مفعولاً ثانياً - إلى المبتدأ - الذي أصبح مفعولاً أولاً - على وجه اليقين غالباً، وقد تفيدها على وجه الرجحان[١].

ويذكر بعض النحويين أنها قد ترد بدلالة مغايرة لهذه الصورة، بأن تفيد مجرد قيام المعلوم المفرد بلا نسبة في الذهن، وهي الدلالة التي تحملها (عَرَفَ)، وحينئذ تفقد بعض خصائصها، ويختلف أثرها اللفظي باختلاف مدلولها المعنوي، فتقتصر على نصب مفعول به واحد كما هو حال (عرف).

وهذه الدلالة الطارئة لـ (علم) كانت محل نقاش بين المعربين، لما تحمله - عند بعضهم - من قصور في نسبة حصول المعلوم عن دلالتها الأولى كما سيأتي بيانه.

ولقد جاءت (علم) مسندة إلى اللّٰه سبحانه وتعالى مكتفية بمفعول واحد كما في الآيات السابقة، مما يشي بموافقتها (عرف) في الدلالة.

ولما كانت (عرف) مما لم يرد نسبته إلى اللّٰه تعالى لما تحمله - عند بعضهم - من قصور في الدلالة عن (علم)، اختلف رأي النحويين في مدى ثبوت هذه الدلالة لـ(علم)، مما يمكن تصنيفه على أقوال هي:

الأول: أن (علم) تحمل على (عرف) فتنصب مفعولاً واحداً[٢]، وهذا ثابت في اللغة وفي نصوص القرآن الكريم دون تقييد أو استثناء، ومنها تلك الآيات السابقة.

وهذا رأي جمع من المعربين منهم: سيبويه[٣] والمبرد[٤] والصيمري[٥]

(١) ينظر: أوضح المسالك ٢/ ٣٠-٤١.

(٢) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم ق٣، ج٢/ ٥٢٢-٥٦٩.

(٣) ينظر: الكتاب ١/ ٤٠، ٢٣٧.

(٤) ينظر: المقتضب ٣/ ١٨٩.

(٥) ينظر: التبصرة والتذكرة للصيمري ١/ ١١٦.

والحريري[١] والعكبري[٢] وصدر الأفاضل الخوارزمي[٣] والمنتجب الهمداني[٤] وأبو حيان[٥].

قال سيبويه: «وقد يكون (علمت) بمنزلة (عرفت) لا تريد إلا علم الأول. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [البقرة ٢/ ٦٥]، وقال سبحانه: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾، فهي بمنزلة (عرفت) كما كانت (رأيت) على وجهين»[٦]. فالآية هنا «كقولك لا تعرفونهم اللَّه يعرفهم».[٧]

الثاني: أنّ (علم) قد تأتي مسندة إلى غير اللَّه، فيجوز أن تكون بمعنى (عرف) فتنصب مفعولاً واحداً.

وقد تأتي مسندة إلى اللَّه تعالى، فيمتنع حينئذ أن تكون بمعنى (عرف). وما جاء منها مقتصراً على مفعول واحد فلا بد معها من تقدير مفعول به ثانٍ لها لتبقى على معناها.

وهذا رأي الزجاجي[٨] ....

---

(١) ينظر: شرح ملحة الإعراب، لأبي محمد القاسم بن علي الحريري البصري ت(٥١٦)، تحقيق: د/ فائز فارس، دار الأمل - الأردن، ط الأولى ١٤١٢، ص ٩٧.

(٢) ينظر: التبيان ٢/ ٦٥٧.

(٣) ينظر: ترشيح العلل في شرح الجمل، تصنيف: صدر الأفاضل القاسم بن الحسين الخوارزمي ت(٦١٧)، إعداد: عادل محسن العميري، مطبوعات مركز البحوث وإحياء التراث بجامعة أم القرى - مكة،ط الأولى١٤١٩، ص١١٧-١١٩.

(٤) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٤٣٤، ٥٠٦، ٣/ ٧٣٢.

(٥) ينظر: البحر المحيط٤/ ٥٠٨، ٥/ ٩٨، ٣٦١، ٦/ ١٠١،

(٦) الكتاب ١/ ٤٠.

(٧) الكتاب ١/ ٢٣٧.

(٨) ينظر: الجمل في النحو، صنفه: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ت(٣٤٠)، تحقيق: د/ علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثانية ١٤٠٥، ص ٣٠. هذا ظاهر الجمل لأنه فسر قوله تعالى ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ فسر الأولى بقوله: «لا تعرفونهم» ولم يفسر الثانية مما يعني عدم حملها عليه. قال في البسيط: «ثم قال - أي الزجاجي - (تأويله لا تعرفونهم)، ولم يقل: اللَّه يعرفهم ؛ لأنه لا يجوز عليه سبحانه إلا ما أطلقه على نفسه...» ١/ ٤٤٧ .

والسيرافي[١] وابن أبي الربيع[٢] وابن القيم[٣] والسمين الحلبي[٤].

قال السمين الحلبي في الآية الأولى: «في هذه الآية قولان: أحدهما: أن (علم) هنا متعدية لواحد؛ لأنها بمعنى (عرف) ولذلك تعدت لواحد. والثاني: أنها على بابها فتتعدى لاثنين، والثاني محذوف، أي: لا تعلمونهم قارعين أو محاربين، ولا بد هنا من التنبيه على شيء: وهو أن هذين القولين لا يجوز أن يكونا في قوله ﴿ٱللَّهُ يَعۡلَمُهُمۡۚ﴾ بل يجب أن يقال: إنها المتعدية إلى اثنين، وإن ثانيهما محذوف، لما تقدم لك من الفرق بين العلم والمعرفة»[٥].

وقال في الآية الثانية: «والعلم هنا يحتمل أن يكون على بابه فيتعدى لاثنين أي: لا نعلمهم منافقين، ولأن النفاق من صفات القلب لا يطّلع عليه، وأن تكون العرفانية فتتعدى لواحد، فلا يجوز قاله أبو البقاء. وأما ﴿نَحۡنُ نَعۡلَمُهُمۡۚ﴾ فلا يجوز أن تكون إلا على بابها لبحث ذكرته لك في الأنفال، وإن كان الفارسي في (إيضاحه) صرح بإسناد المعرفة إليه تعالى، وهو محذور لما عرفته»[٦].

أما آية الكهف التي بدا الاختلاف بين الاحتمالين فيها جلياً بأن تعرب (أيّ) موصولة مبنية على الضم لتحقق قيد البناء بإضافتها لفظاً، مع حذف صدر جملتها في محل نصب مفعول به لـ(نعلم)، ويبين السمين

---

(١) ينظر: شرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد السيرافي ت(٣٦٨) تحقيق: د/ رمضان عبد التواب، الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة، ١٩٩٠، في ٢/ ٣١٧، ٣٢٢.

(٢) ينظر: البسيط في شرح جمل الزجاجي ١/ ٤٤٧.

(٣) ينظر: بدائع الفوائد ٢/ ٨٦-٩٠.

(٤) ينظر: الدر المصون٥/ ٦٣٠، ٦/ ١١٣، ٧/ ٤٤٨، ٤٥٢، ٩/ ٧.

(٥) الدر المصون ٥/ ٦٣٠.

(٦) الدر المصون ٦/ ١١٣. ولم أجد نص الفارسي في الإيضاح العضدي، تأليف أبي علي الحسن بن أحمد الفارسي ت(٣٧٧)، تحقيق: د/ حسن شاذلي فرهود، دار العلوم - الرياض، ط الثانية ١٤٠٨.

أن هذا التوجيه «إنما يكون على جعل العلم بمعنى العرفان ؛ لأنه ليس في الكلام إلا مفعول واحد، وتقدير آخر لا حاجة إليه. إلا أن في إسناد (علم) بمعنى عرف إلى اللَّه إشكالاً تقدم تحريره في الأنفال وغيرها»[١].

ويجري هذا الاختلاف مع (أعلم) التي تنصب ثلاثة مفاعيل كما في قراءة لها بذلك.

قال السمين: «وقرئ ﴿لِيُعْلِمَ﴾ بضم الياء[٢]، والفاعل اللَّه تعالى، والمفعول الأول محذوف، تقديره: ليُعلِم اللهُ الناسَ. و﴿أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ﴾ في موضع الثاني فقط، إن كانت عرفانية، وفي موضع المفعولين إن كانت يقينية»[٣].

الثالث: أن (علم) لا تأتي بمعنى (عرف) مطلقاً، بل هما حقيقتان مختلفتان، وما جاء منها ناصباً لمفعول واحد فهو مفعوله الأول، ويجب تقدير الثاني.

قال السهيلي: «وما زعموه من قولهم: قد يكون (علمت) بمعنى (عرفت)، واستشهادهم بالآي التي استشهدوا بها، ليس هو حقيقة ؛ لأن تعدي (علمت) إلى مفعول واحد في اللفظ لا يخرجها إلى معنى (عرفت) ؛ لأنها لا تتعدى إلى مفعول واحد في اللفظ على نحو تعدي (عرفت)، ولكن على جهة المجاز والاختصار»[٤].

وقد حاول السهيلي أن يحمل تلك الآيات على معرفة النسبة لا الأعيان والذوات، فمن ذلك أن اللَّه لا ينفي عن نبيه ﷺ معرفة أعيان المنافقين وأسمائهم، وإنما ينفي عنه العلم بعداوتهم ونفاقهم، وهكذا في باقي الآيات[٥].

---

(١) الدر المصون ٧/ ٤٥٢.
(٢) ينظر: البحر المحيط ٦/ ١٠٠،
(٣) الدر المصون ٧/ ٤٤٨.
(٤) نتائج الفكر ط البنا ص ٣٣٩.
(٥) ينظر: نتائج الفكر ط البنا ص ٣٣٩.

الأثر العقدي:

تقوم هذه المسألة حول جواز نسبة الفعل (عرف) إلى اللَّه تعالى، وتعود التوجيهات الإعرابية فيها إلى رأيين:

الأول: جواز هذه النسبة. وعليه التوجيه الأول.

الثاني: عدم جواز هذه النسبة. وعليه التوجيهان الثاني والثالث.

ومدار المسألة كلها حول الوظيفة الدلالية لهذه الكلمة ففي حين يرى الفريق الأول أن هذه الدلالة المعجمية صحيحة ولا يستلزم منها محذور ينزه عنه المولى ﷻ. يرى الفريقان الثاني والثالث أن هذه الدلالة متضمنة نقصاً ينزه عنه سبحانه وتعالى.

وإذا كان المانعون يجمعون على وجوب تنزيه اللَّه عن مدلول (عرف)، فإن عباراتهم اختلفت في بيان وجه النقص فيها، وتحديد المعنى المحذور فيها، ومن أقوالهم في ذلك ما يأتي:

١ - أن تعلق المعرفة هو الذوات منفردة عن المعاني الزائدة، وهذا لا يليق قصر علم اللَّه عليه. بخلاف العلم فأصل وضعه هو للأشياء المركبة من الذات والصفة والنسبة بينهما.

قال السهيلي: «وإذا ثبت هذا فلا يضاف إلى اللَّه سبحانه إلا العلم، ولا يقال فيه (عرف)، ولا: (يعرف)؛ لأن علمه متعلق بالأشياء كلها، مركبها ومفردها، تعلقاً واحداً بخلاف علم المحدثين فإن معرفتهم بالشيء المفرد وعلمهم به غير علمهم ومعرفتهم بشيء آخر»(١).

وقد بين ابن القيم الملحظ العقدي في هذا الاعتراض من السهيلي

(١) نتائج الفكر ط البنا ص ٣٣٨، وينظر: شرح اللمع، صنفه: ابن برهان العكبري أبو القاسم عبدالواحد الأسدي ت(٤٥٦)، تحقيق: د/ فائز فارس، ط الأولى - الكويت ١٤٠٤، في ١/ ١١١، والدر المصون ٩/ ٧.

بقوله: «وهذا بناء منه على أن اللّٰه تعالى يعلم المعلومات كلها بعلم واحد، وأنّ علمه بصدق رسول الله ﷺ هو عين علمه بكذب مسيلمة الكذاب.

والذي عليه محققو النظار خلاف هذا القول، وأن العلوم متكثرة متغايرة بتكثر المعلومات وتغايرها، فلكلّ معلوم علم يخصه»[١].

٢ - أن المعرفة تكون بإدراك الشيء عن طريق التفكر والتتبع لأثره[٢].

٣ - أن المعرفة تكون حاصلة ومكتسبة بعد جهل سابق[٣].

قال ابن النجار: «وهي أي المعرفة من حيث إنها علمٌ مستحدَثٌ أو انكشاف بعد لبس، أخصّ منه أي (من العلم)؛ لأنه يشمل غير المستحدث، وهو علم اللّٰه تعالى، ويشمل المستحدث، وهو علم العباد»[٤].

٤ - أن المعرفة في الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه فإذا أدركه فقد عرفه، ولا يقال علمه «فالمعرفة نسبة الذكر النفسي، وهو حضور ما كان غائباً عن الذاكر»[٥].

قال ابن القيم: «وعلى هذا فالفرق بين إضافة العلم إليه تعالى وعدم إضافة المعرفة لا ترجع إلى الإفراد والتركيب في متعلق العلم، وإنما ترجع إلى نفس المعرفة ومعناها، فإنها في مجاري استعمالها، إنما تستعمل فيما سبق تصوره من نسيان أو ذهول أو عزوب عن القلب، فإذا

---

(١) بدائع الفوائد ٢/ ٨٧.

(٢) ينظر: شأن الدعاء للخطابي ص ١١٢، والمفردات في غريب القرآن (عرف) ٢/ ٤٣١، وتاج العروس (عرف) ١٢/ ٣٧٤.

(٣) ينظر: الدر المصون ٥/ ٦٣٠، ٩/ ٧، والتعريفات، تأليف: علي بن محمد الجرجاني ت(٨١٦) تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الثانية ١٤١٣ص ٢٨٣.

(٤) شرح الكوكب المنير ١/ ٦٥.

(٥) ينظر: تاج العروس (علم) ١٧/ ٤٩٦.

تصوّر وحصل في الذهن قيل: عرفة أو وصف له صفته ولم يره، فإذا رآه بتلك الصفة وتعينت فيه قيل: عرفه»[١].

المناقشة:

يمكن القول إن رأي من يحمل (علم) المسندة إلى اللّه تعالى على أصلها ناصبة لمفعولين مقدرين ثانيهما فيها، ومانعين من حملها على نصب مفعول واحد يؤول رأيهم إلى قاعدتين تستلزم إحداهما الأخرى، وهما:

الأولى: تعدد الدلالة المعنوية لمادة (علم) وفقاً للأثر اللفظي فيها، وذلك من حيث قيام العلم في صاحبه وكيفية صدوره منه. فالمتعدية إلى مفعول واحد تختلف عن المتعدية إلى مفعولين من هذه الناحية.

الثانية: التفريق في الدلالة المعجمية بين (علم) و(عرف)، وذلك بذكر مفهومٍ لكل واحدٍ منهما، وإيراد لوازم له يباين بها الآخر.

فعلى هاتين القاعدتين بنى المانعون رأيهم بعدم جواز إعراب ما جاء في القرآن الكريم من (علم) مسنداً إلى المولى ﷻ على أنها ناصبة لمفعول واحد، موجبين تقدير المفعول الثاني.

ذلك أنهم لما رأوها مكتفية بمفعول واحد انتقلت من دلالة (علم) إلى دلالة (عرف)؛ لأنها لو كانت على أصل وضعها لطلبت مفعولين.

ولما كانت مادة (عرف) مختلفة - عندهم - عن مادة (علم)، ولازم منها لوازم نقص وعجز يجب تنزيه المولى ﷻ عنها كما سبق ذكرها، لجأوا إلى إبقاء (علم) في هذه الحالة خاصة على أصلها مقدرين لها مفعولاً ثانياً.

والذي يظهر للباحث - والله أعلم بمراده - أن هاتين القاعدتين فيهما نظر، ويمكن مناقشتهما على النحو الآتي:

---

(١) بدائع الفوائد ٢/ ٨٧.

أما الأولى: فيظهر أن كثيراً من اللغويين والنحويين يجعلون مادة (علم) ذات دلالة معنوية واحدة وإن اختلفت صورها وآثارها اللفظية.

وبيان صورها أنها قد تأتي في موضع للدلالة على توجه حقيقتها نحو شيئين: ذات أو ما في معناها وصفة قائمة بهذه الذات. ويكون المقصود هنا إظهار نسبة الصفة إلى الذات.

وقد تأتي في موضع آخر للدلالة على توجه حقيقتها نحو تعيين الذات دون نسبة الصفة ؛ لأن ذلك هو المراد في هذا الموضع.

وهي في الصورة الأولى متعدية إلى مفعولين: الذات وما في معناها والصفة. وأما في الصورة الثانية فهي مقتصرة على مفعول واحد هو المقصود بتوجه العلم نحوه.

هذا من حيث محل العلم وهو الشيء المعلوم، أما من حيث قيام العلم في الفاعل وصدوره منه فلا فرق بين الصورتين سواء تعدت إلى واحد أو اثنين.

قال ابن خروف: «و(علمت)، بمعنى واحد، إلا أنها في التعدي على وجهين: تكون مرة كـ(عرفت) تُعدى إلى واحد، وأخرى على بابها تتعدى إلى اثنين كأخواتها»(١).

وقال الراغب: «العلم إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان: أحدهما: إدراك ذات الشيء. والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له أو نفي شيء هو منفيّ عنه. فالأول هو المتعدّي إلى مفعول واحد نحو﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾، والثاني المتعدي إلى مفعولين نحو قوله ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة ٦٠/ ١٠]»(٢).

---

(١) شرح جمل الزجاجي، تأليف: أبي الحسن علي بن محمد بن خروف الإشبيلي ت(٦٠٩)، تحقيق: د/ سلوى محمد عمر عرب، مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة، بدون ط ١٤١٩، في ١/ ٣٦٥.

(٢) المفردات في غريب القرآن (علم) ٢/ ٤٤٦.

وأما الثانية: فيظهر أيضاً أن أولئك المتقدمين من اللغويين والنحويين لا يذكرون فرقاً واضحاً بين مادتي (علم) و(عرف) إلا في الأثر اللفظي فتنصب الأولى مفعولين في أصلها وتنصب الثانية مفعولاً واحداً في أصلها، ولهذا لم ترد عنهم تلك اللوازم لكل مادة كما يذكرها المانعون[١]. ولذا فإنهم إن حملوا الأولى على الثانية فإنهم يقصدون قياس الأثر اللفظي بالاقتصار على مفعول واحد ليس غير، ولا يقصدون تغيراً لحقها في الدلالة كما هو منهج المانعين.

ويدل على عدم تفريقهم في الدلالة بين الأمرين ما يأتي:

١ - تصريح بعضهم بالتسوية بينهما في المعنى.

قال ابن خروف: «والمعرفة علم، والعلم معرفة»[٢].

وقال الزبيدي: «... أن العلم والمعرفة والشعور كلها بمعنى واحدٍ، وأنه يتعدّى بنفسه في المعنى الأول، وبالباء إذا استعمل بمعنى (شَعَرَ)، وهو قريب من كلام أكثر أهل اللغة»[٣].

٢ - تفسير كل مادة بالأخرى، فيفسر العلم بالمعرفة والمعرفة بالعلم دون تقييد أو تفريق.

قال ابن القوطية: «وعلمت الشيء بالشيء علماً: عرفته»[٤].

---

(١) تنظر مادة (عرف) في: ديوان الأدب، لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي ت (٣٥٠)، تحقيق: د/ أحمد مختار عمر، طبعة مجمع اللغة العربية - القاهرة بدون ط ١٣٩٤، في ١/ ٢٩٠، ٢/ ١٠١، وتهذيب اللغة ٢/ ٣٤٤، والصحاح ٤/ ١٤٠٠، والقاموس المحيط ص ١٠٨٠.

ومادة (علم) في: ديوان الأدب ١/ ١٩٤، ٢/ ٢٥١، ٢٦٩، وتهذيب اللغة ٢/ ٤١٥، والصحاح ٥/ ١٩٩٠، والقاموس المحيط ص ١٤٧١.

(٢) شرح جمل الزجاجي ١/ ٣٦٥.

(٣) تاج العروس (علم) ١٧/ ٤٩٥.

(٤) الأفعال، لأبي بكر محمد بن عمر بن مزاحم المعروف بابن القوطية الأشبيلي، ت(٣٦٧)، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثانية ١٩٩٣، ص ١٩.

وقال الجوهري: «وعلمتُ أعلمه عِلماً: عرفته»[١]. وكذا قال في القاموس المحيط[٢].

٣ - حمل بعضهم (عرفت) على (علمت) في الأثر اللفظي فيجعلها ناصبة لمفعولين على العكس من الحمل الشائع. وقد نُسب هذا إلى هشام بن معاوية[٣]، ووافقه الخوارزمي[٤].

قال الخوارزمي: «ويجوز أن يلحق بها - أي بما ينصب مفعولين - (عرفت) بمعنى: (علمت)، تقول: عرفت اللّه قادراً»[٥].

٤ - نقل السيوطي عن كتاب الخاطريات لابن جني محاورة علمية بينه وبين شيخه أبي علي الفارسي حول هذه المسألة ذات دلالات متعددة مهمة في هذا الباب.

قال ابن جني: «قلت لأبي علي: قال سيبويه: (إذا كانت علمت بمعنى عرفت عديت إلى مفعول واحد، وإذا كانت بمعنى العلم عديت إلى مفعولين) فما الفرق بين علمت وعرفت من جهة المعنى؟.

فقال: لا أعلم لأصحابنا في ذلك فرقاً محصلاً. والذي عندي في ذلك أن (عرفت) معناها العلم الموصول إليه من جهة المشاعر والحواس بمنزلة (أدركت).

و(علمت) معناها العلم من غير جهة المشاعر والحواس، يدلك على ذلك في (عرفت) قوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ﴾ [الرحمن ٥٥/ ٤١] والسيما تدرك بالحواس وبالمشاعر.

قلت له: أفيجوز أن يقال: (عرفت) ما كان ضده في اللفظ

---

(١) الصحاح (علم) ٥/ ١٩٩٠.

(٢) ينظر: ص ١٠٨٠، ١٤٧١.

(٣) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك ٢/ ٨٥، والارتشاف ٤/ ٢١٠٦، والمساعد١/ ٣٦٣.

(٤) ينظر: ترشيح العلل في شرح الجمل ص ١١٧.

(٥) ترشيح العلل في شرح الجمل ص ١١٧.

(أنكرت). و(علمت) ما كان ضده في اللفظ (جهلت)؟. فإذا أريد بـ(علمت) العلم المعاقبة عبارته للإنكار تعدت إلى مفعول واحد. وإذا أريد بها العلم المعاقبة عبارته للجهل تعدت إلى مفعولين: ويكون هذا فرقاً بينهما صحيحاً؛ لأن (أنكرت) ليس بمعنى (جهلت)؛ لأن الإنكار قد يضامّ العلم، والجهل لا يضام العلم، ولأن الجهل يكون في القلب فقط، والإنكار يكون باللسان. وإن وصف القلب به كقولنا: أنكره قلبي كان مجازاً، وكون الإنكار باللسان دلالة أن المعرفة متعلقة بالمشاعر. فقال: هذا صحيح»(١).

إن من تلك الدلالات التي تحملها هذه المحاورة العلمية بين عالمين من علماء اللغة والنحو في القرن الرابع ما يأتي:

أ - أن علماء اللغة والنحو لم يذكر بينهم حتى منتصف القرن الرابع فرق بين (عملت) و(عرفت) في المعنى، وذلك بشهادة أبي علي الفارسي وتأييد أبي الفتح بن جني.

ويدخل في هذا الحكم أولئك الأئمة الذين حملوا (علمت) متعدية إلى واحد على (عرفت) كسيبويه والمبرد وغيرهما بأنهم لا يقصدون بهذا الحمل اختلافاً في حقيقة العلم وقيامه في الفاعل بقدر ما هو تنظير في الأثر اللفظي والصناعة النحوية.

ب - أن أبا علي الفارسي وابن جني اجتهد كل واحد منهما اجتهاداً مبتدعاً في إيجاد شيء من هذه الفروق، دون استناد إلى موروث ثابت عن العرب في ذلك.

---

(١) الأشباه والنظائر في النحو ٤/ ١٤٥-١٤٦، وفي ٧/ ٢٤٩-٢٥١، مع اختلاف يسير بين الموضعين.

وليس في المطبوع من كتاب الخاطريات، تأليف: أبي الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨.

ج - أنه مع اجتهادهما في إيجاد شيء من الفروق إلا أنهما لم يرد في تعبيرهما شيء من تلك اللوازم المذكورة سابقاً.

د - أنه قد ورد ضمن هذه الاجتهاد أن (علمت) المتعدية إلى مفعولين مقابلة للجهل، وليست (عرفت) هي المقابلة للجهل، وهذا خلاف ما يذكره المانعون. مما يعني أن هذه اللوازم لم تكن مستقرة ولا ثابتة.

لعله يصح بعد ذلك القول: إن التفريق بين (علم) مسندة إلى اللّٰه تعالى ومسندة إلى المخلوق ببقائها في الأول على أصلها ناصبة لمفعولين أحدهما مذكور والآخر مقدر، وحملها في الثاني على (عرف) مكتفية بالمفعول المذكور، تحرزاً من إسناد (عرف) إلى اللّٰه تعالى لما يلزم من ذلك من لوازم يجب تنزيهه سبحانه عنها كلُّ ذلك لم يك معتبراً عند الأئمة المتقدمين، وأن هذا التفريق بين المادتين وما يعلق بهما من لوازم وفروع - لعله - جاء متأخراً بعض الشيء، من جراء التأثر والتأثير بين النحو والعلوم والفنون المختلفة، ومن ذلك علم الكلام وعلم المنطق وأصول الفقه وغيرها ذلك.

ومن ذلك ما جاء عن سيبويه وغيره من تفسيرهم (علم) المسندة إلى اللّٰه تعالى بـ(عرف) فإنه من هذا الباب. إذ إن تنظيرهم بين المادتين كان من حيث الأثر اللفظي واللوازم النحوية، وليس تقريراً لاختلاف الدلالتين.

وإذ ثبت الفرق بين منزع الفريقين ومنشأ الحكمين فإن الأرجح في هذه المسألة ما يأتي:

١ - توجيه (علم) هنا على أنها متعدية إلى مفعول واحد باقية في إطار مادتها، دون الحاجة إلى حملها على (عرف) في حال ومنعها في غيره مما يلزم منه التفريق بين المتماثلين،، ودون الحاجة إلى تقدير المفعول الثاني، مما هو ضرب من التكلف.

٢ - تعليل منع حمل (علم) على (عرف) ليس لاختلاف الدلالة بين المادتين والفعلين، وليس أيضاً لتلك اللوازم المذكورة، وإنما لعدم وروده في نص شرعي.

قال ابن أبي الربيع: «ثم قال - الزجاجي - (تأويله لا تعرفونهم) ولم يقل: اللَّه يعرفهم[1]؛ لأنه لا يجوز عليه سبحانه إلا ما أطلقه على نفسه، أو أطلقه عليه نبيّه ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة. وعلى هذا أكثر العلماء. ومن الناس من قال: ما صحّ معناه صحّ إطلاقه، فأجاز أن يقال: اللَّه يعرف، كما يقال: اللَّه يعلم، والأول هو الذي ينبغي أن يعول عليه، فإنه الأحوط في الدين»[2].

وهذا في حق من يرى أنها لا تبقى على أصلها إلا ناصبة لمفعولين، فيضطر في حال إسنادها إلى اللَّه إلى حذف المفعول الثاني.

وهذا بالإضافة إلى أنه لم يكن معهوداً عن المتقدمين فإن فيه ارتكاب حذف أحد مفعولي هذا الباب وذلك متعذر أو شبه متعذر[3].

قال سيبويه: «هذا باب الفاعل الذي تعداه فعله إلى مفعولين وليس لك أن تقتصر على أحد المفعولين دون الآخر»[4].

وقال أبو حيان: «ومن جعله متعلقاً بالنسبة، فقدر مفعولاً ثانياً محذوفاً، وقدره: (محاربين) فقد أبعد، لأن الحذف مثل هذا دون تقدم ذكر ممنوع عن بعض النحويين، وعزيز جداً عند بعضهم، فلا يحمل القرآن عليه مع إمكان حمل اللفظ على غيره وتمكنه من المعنى»[5].

---

(١) الجمل ص٣٠. هكذا في المطبوع تحقيق: د توفيق الحمد، وينظر: تعليق المحقق ص ٣٠ح ٤، حول وجود هذه العبارة في طبعة ابن أبي شنب، وكذلك تعليق د/ عياد الثبيتي في البسيط ١/ ٤٤٧، ح٦.

(٢) البسيط ١/ ٤٤٧-٤٤٨.

(٣) ينظر: شرح اللمع لابن برهان ١/ ١٠٧، والمفصل ص ٣٤١، وشرح جمل الزجاجي لابن خروف١/ ٣٦١، ٣٦٦، والبسيط ١/ ٤٣٥، والارتشاف ٤/ ٢٠٧٩.

(٤) الكتاب ١/ ٣٩.

(٥) البحر المحيط ٤/ ٥٠٨.

على أن بعض المفسرين صرّح بجواز نسبة العلم بمعنى المعرفة إلى اللَّه تعالى.

قال الألوسي: «وإطلاق العلم على المعرفة شائع، وهو المراد هنا كما عرفت، ولذا تعدى إلى مفعول واحد، وإطلاق العلم بمعنى المعرفة على اللَّه تعالى لا يضر»(١).

وقال أيضاً: «وإسناد العلم بمعنى المعرفة إليه تعالى مما لا ينبغي أن يتوقف فيه، وإن وهم فيه من وهم، لا سيما إذا أخرج ذلك مخرج المشاكلة، وقد فسّر العلم هنا بالمعرفة ابن عباس رضي اللَّه عنه كما أخرجه عنه أبو الشيخ. نعم لا يمتنع حمله على معناه المتبادر كما لا يمتنع حمله على ذلك»(٢).

وأما ما ذكره السهيلي من احتمال معرفة النبي ﷺ لأعيان المنافقين تكلف لا دليل عليه ذلك «أن اللَّه نفى عن رسوله ﷺ معرفة أعيان أولئك المنافقين، هذا صريح اللفظ، وإنما جاء نفي معرفة نفاقهم من جهة اللزوم فهو ﷺ كان يعلم وجود النفاق في أشخاص معينين، وهو موجود في غيرهم، ولا يعرف أعيانهم، وليس المراد أن أشخاصهم كانت معلومة له معروفة عنده، وقد انطووا على النفاق، وهو لا يعلم ذلك فيهم، فإن اللفظ لم يدل على ذلك بوجه. والظاهر بل المتعيّن أنه ﷺ لو عرف أشخاصهم لعرفهم بسيماهم، وفي لحن القول، ولم يكن يخفى عليه نفاق من يظهر له الإسلام ويبطن عداوته وعداوة الله ﷻ»(٣).

أما آية الأنفال فهي أكثر وضوحاً في تعين هذه الدلالة، ذلك أن قوله ﴿وَءَاخَرِينَ﴾ يحتمل أن يراد بهم الجن المظاهرون لأعداء المسلمين

---

(١) روح المعاني ١٠/ ٣١١.
(٢) روح المعاني ١١/ ١٧.
(٣) بدائع الفوائد ١/ ٨٨-٨٩.

على محاربة اللَّه ورسوله وعلى هذا فالآية نصّ في أن العلم فيها بمعنى المعرفة لوضوح جهلهم أعيانهم.

وكذلك إذا أريد بهم المنافقون؛ لأن المسلمين كانوا يعلمون بوجود النفاق الكثير، ولكنهم لا يعرفون أشخاصهم[(١)].

وأما استدلال بعضهم على ثبوت ما ذكروه من لوازم بعدم جواز إطلاق (العارف)[(٢)] الله ﷻ فليس ذلك دليلاً عند التحقيق؛ لأن الأسماء والصفات مبناها على التوقيف[(٣)].

قال الشيخ ابن عثمين رحمه الله: «باب الصفات أوسع من باب الأسماء، وذلك لأن كل اسم متضمن لصفة...؛ ولأن من الصفات ما يتعلق بأفعال اللَّه تعالى، وأفعاله لا منتهى لها كما أن أقواله لا منتهى لها... ومن أمثلة ذلك أن من صفات اللَّه تعالى المجيء والإتيان والأخذ والإمساك والبطش إلى غير ذلك من الصفات التي لا تحصى... فنصف اللَّه تعالى بهذه الصفات على الوجه الوارد، ولا نسمِّيه بها، فلا نقول إن من أسمائه: الجائي والآتي والآخذ... ونحو ذلك، وإن كنا نخبر بذلك عنه ونصفه به»[(٤)].



(١) ينظر: بدائع الفوائد ١/ ٨٩.

(٢) ينظر: التعريفات للجرجاني ص ٢٨٣، وشرح الكوكب المنير ١/ ٦٥، وتاج العروس (علم) ١٧/ ٤٩٥.

(٣) ينظر: شرح الطحاوية ص ١٨٩، ومعنى لا إله إلا اللَّه للزركشي ص ١٤٠-١٤٥، والقواعد المثلى في صفات اللَّه وأسمائه الحسنى، ابن عثيمين ص ١٦، ٣٨.

(٤) القواعد المثلى ص ٣٠.

المسألة التاسعة والعشرون

٢٩- قال اللّه تعالى ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٨].

التوجيه الإعرابي:

جاءت الآية متضمنة الفعل الناسخ (حسب) من أخوات ظن، وصنوها في احتمال إفادة اليقين والرجحان والغالب كونها للرجحان، وتتطلب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر.

وقد جرى فيها من المباحث الإعرابية المتصلة بموضوع البحث ما يأتي:

١ - تعيين فاعل (حسب) في القراءات الواردة فيها.

٢ - حكم همزة (إن) من حيث الكسر والفتح في الموضعين.

٣ - تعيين مفعولي (حسب).

٤ - تحديد معنى اللام في قوله ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾.

٥ - توجيه معنى الواو والجملة بعدها في قوله ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ بين الحالية والاستئناف.

ولعلي أتناول هذه المباحث ضمن عرض القراءات الواردة فيها وتوجيهها وذلك على النحو الآتي[1]:

---

(١) تنظر هذه القراءات وتخريجها في: تفسير الطبري ٤/ ٢٣٢، ومعاني القرآن للزجاج ١/ ٤٩١، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١، والحجة للقراء السبعة للفارسي ٣/ ١٠٠-١١٠، ومشكل إعراب القرآن ١/ ١٦٧، والكشاف ١/ ٢٣٢، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ٢٣٢، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٦٦٣-٦٦٥.

القراءة الأولى: قال تعالى ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾ وهي قراءة السبعة ما عدا حمزة.

التخريج: هذه القراءة واضح تخريجها، وذلك بإسناد الفعل (يحسبنّ) إلى الاسم الموصول، و(أنما) هي: أن و(ما) اسمها وهي إما موصولة بمعنى الذي، والعائد إليها محذوف، وإما مصدرية أي إملاءنا[(١)]. و(خير) خبرها، و(أن) وما اتصل بها ساد مسد مفعولي (حسب) عند سيبويه والمبرد، ومسد أحدهما عند الأخفش، ويكون الآخر محذوفاً تقديره: مستقراً[(٢)].

قال الرضي: «هذا مذهب سيبويه، أعني أن (أنّ) مع اسمها وخبرها، مفعول (ظنّ) ولا مفعول له آخر مقدراً[(٣)]، والأخفش يجعل (أنّ) مع جزأيها في مقام المفعول الأول، ويقدر الثاني، أي أن زيداً قائم حاصلاً، أي: قيام زيد حاصلاً، ولا حاجة إلى ذلك، كما بينا، ولو كان مقدراً لجاز إظهاره، إذ لم يسدّ مسدّه شيء حتى يكون واجب الإضمار»[(٤)].

القراءة الثانية: ﴿ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما﴾ الآية، فهي على الخطاب في (تحسبنّ)، وباقي الآية كقراءة الجمهور. وهي قراءة حمزة.

---

(١) قال الزمخشري: «و(ما) مصدرية بمعنى: ولا تحسبن أن إملاءنا خير لهم، وكان حقها في قياس علم الخط أن تكتب مفصولة، ولكنها وقعت في الإمام متصلة فلا يخالف، وتتبع سنة الإمام في خط المصاحف». الكشاف١/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: التبيان للعكبري ١/ ٣١٢، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٠١٢، والارتشاف ٤/ ٢١٢٣، والهمع ٢/ ٢٢٣. وينظر رأي المبرد في: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٤٩١، صريحاً في موافقة سيبويه في هذه المسألة، ومع ذلك فقد صنفه أبو حيان في الارتشاف والسيوطي في الهمع في الموضعين السابقين مع الأخفش. وفي المقتضب ٢/ ٣٤٥، ما يفهم أنه يوافق سيبويه.

(٣) (ظن) هي أم الباب فجرى معها التقعيد، وإلا فالمقصود هنا (حسب) من أخوات (ظن).

(٤) شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٠١٢.

التخريج: هذه القراءة قد «اضطربت فيها أقوال الناس وتخاريجهم حتى نقل عن أبي حاتم أنها لحن»[١]. قال النحاس «وتابعه على ذلك جماعة»[٢].

وقال ابن يعيش: «ضعيفة ممتنعة على قياس مذهب سيبويه»[٣]. وذكر بعضهم أنها خطأ عند البصريين[٤].

والسبب في موقف هؤلاء من هذه القراءة مخالفتها لما يجب عند النحويين من كون مفعولي (حسب) شيئاً واحداً في المعنى ؛ لأن أصلهما المبتدأ والخبر، والخبر هو المبتدأ في المعنى. وإذا أجريت الآية على ظاهر هذه القراءة كان المفعول الأول ذاتاً وهو (الذين كفروا) والمفعول الثاني معنى وهو الإملاء. وهذا ممتنع، لأنه التقدير يصبح: ولا تحسبنّ الذين كفروا إملاءنا. ولهذا يجب كسر الهمزة في مثل هذا الموضع ؛ لأنه موضع جملة، ولا تقع المفتوحة لأنها مصدر، ولا يخبر عن الذات بالمصدر.

والقراءة متواترة لا يمكن ردها بهذه المعايير النحوية، ومن هنا اجتهد النحويون في توجيهها وفق هذه المعايير، فجاءت توجيهاتهم على أقوال، أهمها:

١ - أن يكون فاعل (تحسبن) ضميراً مستتراً وجوباً تقديره (أنت) عائد إلى النبي ﷺ، و(الذين كفروا) مفعول أول لحسب، و(أنما نملي لهم خيرٌ) مفعول ثان لها. ويتم هذا التخريج على تقدير مضاف قبل (الذين كفروا) أو بعدها ليكون الإخبار بالمعنى عن معنى، والتقدير: ولا تحسبن شأن الذين كفروا أنما... أو ولا تحسبن الذين كفروا أصحاب أن إملاءنا خير لهم.

---

(١) الدر المصون ٣/ ٤٩٧.
(٢) إعراب القرآن ١/ ٤٢١.
(٣) شرح ابن يعيش ٨/ ٥٥.
(٤) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٧٧.

٢ - أن يكون الفاعل ضميراً كما في الأول، و(أنما نملي لهم) بدل من قوله (الذين كفروا) إما بدل اشتمال وهو الظاهر أو بدل الكل منصوب على أنه مفعول به أول، والمفعول الثاني محذوف لدلالة الكلام عليه. والتقدير: ولا تحسبنّ الذين كفروا خيرية إملائنا لهم ثابتة أو واقعة.

وهذا توجيه الكسائي(١) والفراء(٢) والطبري(٣) والرماني(٤) وابن الباذش(٥) ومكي(٦) والزمخشري(٧).

قال الفراء: «ومن قرأ قال (إنما)، وقد قرأها بعضهم ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ﴾ قال (إنما)، وقد قرأها بعضهم ﴿ولا تحسبن الذين كفروا أنما﴾ بالتاء والفتح على التكرير: لا تحسبنهم لا تحسبنّ أنما نملي لهم، وهو كقوله ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأْتِيَهُم﴾ [الزخرف ٤٣/٦٦]، على التكرير: هل ينظرون إلا أن تأتيهم»(٨).

٣ - أن يكون الفاعل ضميراً كما سبق، والمفعول الأول (الذين كفروا)، والمفعول الثاني (أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً)، وجملة (أنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم) جملة اعتراضية بين المفعولين. ففي الكلام تقديم وتأخير، والتقدير: ولا تحسبنّ الذين كفروا أن ما نملي لهم ليزدادوا

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٦٦٥، والبحر المحيط ٣/ ١٢٧، والدر المصون ٣/ ٤٩٧، ومعاني القرآن للكسائي جمع عيسى شحاته ص١٠٨.

(٢) ينظر: معاني القرآن ١/ ٢٤٨، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٦٦٥، والبحر المحيط ٣/ ١٢٧، والدر المصون ٣/ ٤٩٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٣٢.

(٤) ينظر: الجامع لعلم القرآن (تفسير الرماني) تأليف أبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت(٣٨٤)، مخطوط دار الكتب - القاهرة ١٠/ ٢٧٨.

(٥) ينظر: البحر المحيط ٣/ ١٢٧، والدر المصون ٣/ ٤٩٧.

(٦) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ١٦٧.

(٧) ينظر: الكشاف١/ ٢٣٢، والبحر المحيط ٣/ ١٢٧، والدر المصون٣/ ٤٩٧.

(٨) معاني القرآن للفراء ١/ ٢٤٨. وينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٣٢.

إثماً، أنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم. وقد نسب هذا التوجيه إلى الأخفش(١).

ويتوافق هذا التخريج مع رأي الأخفش العقدي والنحوي، فأما العقدي فسيأتي بيانه، وأما النحوي فلأنه كان يجيز «أن تكون (أنّ) المفتوحة مبتدأ بها أول الكلام»(٢).

القراءة الثالثة: ﴿ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيرا لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما﴾ الآية، فهي على الخطاب في (تحسبنّ) مع فتح همزة (إنما) في الموضع الأول،(٣) ونصب (خيراً).

وقد ذكرها الزجاج ونسبها إلى خلق كثير(٤).

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١، والحجة لأبي علي الفارسي ٣/ ١٠٢، والتبيان للطبرسي ٣/ ٦٠، ومجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٧٩، والبحر المحيط ٣/ ١٢٨، والدر المصون ٣/ ٥٠٠. وليس في معاني القرآن للأخفش. وقد اختلفت هذه المصادر في نقل توجيه الأخفش هذا، فالنحاس نقل عن أبي حاتم أنه سمع الأخفش يذكر كسر همزة (إن) وأن التقدير عنده: ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم ليزدادو إثماً إنما نملي لهم خير لأنفسهم. وأما الفارسي فإنه جعل التقدير: ولا يحسبن الذين كفروا أنّ ما نملي لهم ليزدادوا إثماً، إنما نملي لهم خيرٌ للأنفسهم. وأما أبو حيان والسمين فإنهما نقلا عن أبي حاتم أنه سمع الأخفش يذكر فتح (أن) في قوله (أنما نملي لهم خير)، وأن التقدير عنده: ولا تحسبنّ الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً، أنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم. فالاختلاف في صيغة الفعل (حسب) هل هي بالخطاب أم الغيبة، وفي كسر الهمزة وفتحها، لكنها مجمعة على أنه يجعل المفعول الثاني هو (أنما نملي لهم ليزدادوا) على التأخير، وجملة (أنما نملي لهم خير لأنفسهم) اعتراض، فالمنفي هو إمهالهم ليزدادوا إثماً.
والراجح أنه يحتمل أنه على فتح الهمزة الأولى (أنما نملي لهم خير لأنفسهم) لأن مذهبه جواز الابتداء بالمفتوحة، أو كسرها على الاستئناف لأنها جملة معترضة.وأما الهمزة الثانية (أنما ليزدادوا إثماً) فهي مفتوحة لأنها المفعول الثاني عنده على التأخير فهذا في التقدير لا القراءة.

(٢) الدر المصون ٣/ ٥٠٠. وينظر: الارتشاف ٣/ ١٢٥٥، والبحر المحيط ٣/ ١٢٨.

(٣) هذا هو الظاهر من نص الزجاج الآتي، إلا أن السمين ذكر في (الدر المصون ٣/ ٤٩٦) أنها على الكسر، ولا يظهر ذلك.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٤٩١، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٣٢، الجامع لأحكام القرآن٤/ ٢٧٩، والبحر المحيط ٣/ ١٢٨، وروح المعاني ٤/ ٤٧١.

قال الزجاج: «ومن قرأ ﴿ولا تحسبن الذين كفروا﴾ لم يجز له عند البصريين إلا الكسر إذ المعنى: لا تحسبن الذين كفروا إملاؤنا خير لهم. ودخلت أن مؤكدة. وإذا فتحت (أن) صار المعنى: ولا تحسبن الذين كفروا إملاءنا. قال أبو إسحاق: وهو عندي في هذا الموضع يجوز على البدل من (الذين) المعنى: لا تحسبنّ إملاءنا للذين كفروا خيراً لهم. وقد قرأ بها خلق كثير. ومثل هذه القراءة في الشعر قول الشاعر[1]:

فما كان قيسٌ هلكُه هلكُ واحدٍ ولكنّه بنيان قوم تهدّما

جعل (هلكه) بدلاً من قيس، والمعنى فما كان هلك قيس هلك واحد»[2].

التخريج: لقد ظهر من تخريج الزجاج السابق أنها على إبدال ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ﴾ بالفتح من الاسم الموصول المفعول الأول، فـ(ما) مصدرية اسم (أن) و(لهم) خبرها، والجملة من (أن) واسمها وخبرها في موضع نصب بدلاً من (الذين كفروا) المفعول الأول، و﴿خَيْرًا﴾ المفعول الثاني، أي: لا تحسبن إملاءنا للذين كفروا خيراً لهم.

القراءة الرابعة: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ

---

(١) البيت من الطويل، وهو لعبدة بن الطبيب كما في الكتاب١/ ١٥٥، وديوان الحماسة، لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي ت(٢٣١)، تصحيح أديب من أفاضل الأدباء، مطبعة محمد علي صبيح - القاهرة، ط الثانية بدون تاريخ، في ١/ ٣٣٣، وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري ت(٣٢٨) تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف - القاهرة، ط الرابعة ١٤٠٠، ص٩.

الشاهد قوله (فما كان هلكُه هلكُ واحد)، قال المرزوقي: «يجوز أن يروى (هلك) بالنصب والرفع، فإذا نصبت كان هلكه في موضع البدل من قيس وهلك ينتصب على أنه خبر كان، كأنه قال: فما كان هلكُ قيس هلك واحد من الناس، بل مات بموته خلق كثير، وتقوّض ببنيته وعزه بنيان رفيع. وإذا رفعته كان هلكه في موضع المبتدأ، وهلك واحد في موضع الخبر، والجملة في موضع النصب على أنه خبر كان». (شرح ديوان الحماسة، لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي ت(٤٢١)، نشره أحمد أمين، وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ط الأولى ١٣٧١، ق٢ص٧٩٢.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ١/ ٤٩١-٤٩٢.

﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾ الآية. فهي على الغيبة في (يحسبنّ) وكسر همزة (إنما) في الموضعين. وهي قراءة يحيى بن وثاب.

قال النحاس: «قراءة يحيى بن وثاب بكسر (إنّ) فيهما جميعاً حسنة كما تقول: حسبت عمراً أبوه خارج»(١).

التخريج: الظاهر أن الفاعل (الذين كفروا) وجملة (إنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم) في موضع نصب مفعولي (حسب)، وإنما كسرت الهمزة لأن (حسب) معلقة عن العمل بلام الابتداء المقدرة في الخبر، ونظيره قول الشاعر(٢):

كذاك أُدِّبت حتى صار من خلقي أنـي رأيـت مـلاكُ الـشيـمـةِ الأدبُ

فعلقت (رأيت) عن النصب لتقدير اللام. وقيل في ذلك إن المفعول الأول هو ضمير الأمر والشأن والجملة بعده مفعول ثان(٣).

وقيل: بل (إنما نملي) «جواب قسم محذوف، والقسم مع ما في حيزه ينوب عن المفعولين»(٤).

وخُرِّجت أيضاً على حذف مفعولي (حسب) ثم استئناف ما بعدها.

وهو توجيه بعيد «لأنه يصير المعنى إملاؤنا خير لهم، وقد نقض ذلك قوله ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾»(٥).

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١.

(٢) البيت من البسيط، وهو لبعض الفزاريين كما في حماسة أبي تمام ٢/ ١٢، وشرح كتاب الحماسة، لأبي القاسم زيد بن علي الفارسي ت (٤٦٧)، تحقيق د/ محمد عثمان علي، دار الأوزاعي - بيروت، ط الأولى بدون تاريخ، في ٣/ ١٩، والمقرب، تأليف علي بن مؤمن المعروف بابن عصفور ت (٦٦٩)، تحقيق: أحمد عبد الستار الجواري وزميله، مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٩١في ١/ ١١٧، وخزانة الأدب ٩/ ١٣٩. وقد روي هكذا برفع (الأدب) في المقرب والخزانة، وروي منصوباً كما في الحماسة وشرحها، فلا شاهد فيها.

(٣) ينظر: الارتشاف ٤/ ٢١٠٩، والدر المصون ٣/ ٥٠٠، وخزانة الأدب ٩/ ١٣٩.

(٤) الفريد في إعراب القرآن ١/ ٦٦٤.

(٥) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٣٥٧.

وعلى كلٍّ فجملة (إنما نملي لهم ليزدادوا) جملة مستأنفة تعليل لما قبلها.

القراءة الخامسة: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إنّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ أنّما نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْـمًاۚ﴾ فهي على الغيبة في (يحسبنّ)، وكسر همزة (إنما) الأولى، وفتح الثانية. وقد نسب الزمخشري هذه القراءة إلى يحيى بن وثاب[1]. ونسبها ابن قتيبة إلى المعتزلة[2].

التخريج: كما نقل الزمخشري هذه القراءة عن يحي بن وثاب فقد خرجها أيضاً بقوله: «وقرأ يحيى بن وثاب بكسر الأولى وفتح الثانية ولا يحسبنّ بالياء على معنى: ولا يحسبنّ الذين كفروا أن إملاءنا لازدياد الإثم كما يفعلون، وإنما هو ليتوبوا ويدخلوا في الإيمان، وقوله ﴿إنّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ﴾ اعتراض بين الفعل ومعموله، ومعناه: أن إملاءنا خير لأنفسهم إن عملوا فيه وعرفوا إنعام اللّه عليهم بتفسح المدة وترك المعاجلة بالعقوبة. فإن قلت: فما معنى قوله ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ على هذه القراءة، قلت: معناه: ولا تحسبوا إن إملاءنا لزيادة الإثم وللتعذيب، والواو للحال كأنه قيل: ليزدادوا إثماً معداً لهم عذاب مهين»[3].

وعليه فالاسم الموصول فاعل، و(أنما) المفتوحة الثانية سادة مسد مفعولي (حسب) أو أحدهما على الخلاف السابق، وجملة (إنما) المكسورة الأولى جملة اعتراضية بين الفعل ومفعوله لا محل لها.

الأثر العقدي:

هذه الآية صريحة في خلق أفعال العباد، وفي إمهال اللّه للكافرين في إنساء العمر وإغداق الأرزاق لكي يتمادوا في غيهم لما علم من حالهم أنهم لا يؤمنون، وهذا يتعارض مع منطلقات المعتزلة العقدية في باب

---

(١) ينظر: الكشاف ١/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ٢٠.

(٣) الكشاف١/ ٢٣٢-٢٣٣.

أفعال العباد ورعاية الأصلح، حيث يوجبون على اللّه أن يجري لعباده ما هو صلاح لهم، وأن ما وقع من العباد خلاف ذلك فهو بمحض اختيارهم وإرادتهم ولم يشأ اللّه ذلك ولم يقدره.

قال القاضي عبد الجبار: «لأنه تعالى لو مدّ لهم في العمر لأجل ذلك لكان ظالماً لهم؛ لأنه أراد أن يكفروا ويدخلوا النار. وكيف يصح ذلك وهو يرغب في الإيمان بكل وجوه الترغيب ويزجر عن الكفر بكل وجوه الزجر؟.

والمراد بالآية: أن حال الكفار فيما اختاروه في عمرهم ليس بخير لهم من حال المؤمنين الذين ثبتوا على الجهاد، لأن من نافق وثبّط عن الجهاد ليس حاله كحال من ثبت عليه ورغب فيه.

ثم قال من بعد: إنما نمدّ لهم في العمر، وإن علمنا أنهم يستمرون على الكفر، لكي يصلحوا، لأن الآية واردة في الجهاد، فيجب أن تكون محمولة على ما قلناه»[1].

ولما كانت هذه الآية صريحة في معارضة رؤية المعتزلة، وأن اللّه لما علم من حال الكفار أنهم لا يؤمنون قدر لهم قدراً كونياً إملاء وإمهالاً وإغداقاً يقابلونه بالازدياد في الكفر، حاول القدرية صرف هذه الدلالة بطرق مختلفة لفظية: في الكتابة والإعراب، ومعنوية في: الأسلوب والمناسبة، ومن ذلك:

١ - التحريف والتغيير الكتابي لهذه الآية كما ذكره غير واحد من العلماء.

قال ابن قتيبة: «وقد حمل بعضهم نفسه على أن قرأ ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا﴾ وألحقها في بعض المصاحف طمعاً في أن تبقى على الدهر،

---

(١) متشابه القرآن ص ١٧٥.

ويجعلها الناس وجهاً، وكيف له ما قدّر، والله يقول إلى جنبها﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾»[1].

وقال النحاس: «قال - أبو حاتم -: ورأيت في مصحف في المسجد الجامع قد زادوا فيه حرفاً فصار: إنما نملي خيرٌ ليزدادوا إيماناً، فنظر يعقوب القارئ فتبين اللحن[2] فحكّه»[3]. ووجه هذا التحريف الساذج أنه أبدلت فيه الثاء ياءً وزيد بعد الميم ألفاً.

ولا شك أن هذه دلالة قوية على أن هذه الآية صريحة في بطلان معتقد المعتزلة في هذا الباب، مما جعلها تكون هدفاً لمحاولاتهم حتى بأفظع السبل كما في هذا الأسلوب الكفري الذي ارتكبه من لم يع فهمه تلك السبل الموصلة إلى الغاية المعتزلية ذاتها من توجيهات إعرابية وبلاغية تسير في هذا المسار.

٢ - توظيف التوجيه الإعرابي النحوي. ويتمثّل ذلك في مظاهر، منها:

أ - توجيه الأخفش في تعيين المفعول الثاني لـ(حسب)، بكونه جملة (أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً)، وأن جملة (إنما نملي لهم خير لأنفسهم) اعتراضية.

قال النحاس: «قال أبو حاتم: وسمعت الأخفش يذكر كسر (إن)[4] يحتج به لأهل القدر؛ لأنه كان منهم ويجعله على التقديم والتأخير أي: ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً إنما نملي لهم خير لأنفسهم»[5].

---

(١) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ٢٠.

(٢) في إعراب القرآن ١/ ٤٢١(اللحق)، والتصويب من الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩.

(٣) إعراب القرآن ١/ ٤٢١. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩.

(٤) هكذا في إعراب القرآن للنحاس وفي الجامع لأحكام القرآن٤/ ٢٧٩. أما في البحر المحيط ٣/ ١٢٨، والدر المصون ٣/ ٥٠٠ (يذكر فتح أن) وهو الأظهر كما سبق.

(٥) إعراب القرآن ١/ ٤٢١. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩٨، ،البحر المحيط ٣/ ١٢٨، والدر المصون ٣/ ٥٠٠.

قال السمين: «ووجه تمسك القدرية به أن اللّه تعالى لا يجوز أن يملي لهم إلا ما هو خيرٌ لأنفسهم؛ لأنه يجب عندهم رعاية الأصلح»[١].

وقد وافق الأخفش في ذلك الإسكافي من معتزلة الإمامية[٢].

ب - توجيه الفارسي والرماني والقاضي عبد الجبار والزمخشري وغيرهم من المعتزلة للام في (ليزدادوا) على أنها لام العاقبة، وليست لام التعليل[٣].

قال الرماني: «ويقال ما معنى (إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً) الجواب إنما نملي لهم على عاقبة أمرهم ازدياد الإثم، وهذه لام العاقبة، والدليل عليها ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/ ٨]. . .ويقال: لم لا يجوز أن تحمل (ليزدادوا إثماً) على الأظهر من معنى اللام وهو الإرادة لازدياد الآثام. الجواب: لأنه لو أراده منهم لكانوا مطيعين له بفعله، ولأن إرادة القبيح عبثٌ، وقد نفى اللّه ذلك، لقوله ﷻ ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون ٢٣/ ١١٥]، ولأنه يردّ إلى المحكم في قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/ ٥٦]، وقوله تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء ٤/ ٦٤]»[٤].

---

(١) الدر المصون ٣/ ٥٠٠.

(٢) ينظر: التبيان للطوسي ٣/ ٦٠، ومجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٧٩.

(٣) ينظر: التعليقة على كتاب سيبويه، تأليف أبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي ت(٣٧٧)، تحقيق: د/ عوض بن حمد القوزي، دار المعارف - مصر، بدون ط ١٤١٢، في ٢/ ٢٤٠، و والجامع لعلم القرآن للرماني خ ١٠/ ٢٧٨، ومتشابه القرآن ص ١٧٤، وينظر: التبيان للطوسي ٢/ ٥٩، ومجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٧٨. والكشاف ١/ ٢٣٢، والتفسير الكبير ٩/ ٨٨.

(٤) الجامع للرماني خ ١٠/ ٢٧٨-٢٨١.

ج - توجيه الزمخشري للواو في قوله ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ على الحالية في قراءة يحيى ابن وثاب التي زعمها، لتوافق هذه القراءة توجيه الأخفش السابق في مسايرة الرؤية الاعتزالية، لأن في إعرابها على الاستئناف معارضة لهذه الرؤية، فجاء صرفها إلى الحالية[١].

٣ - إسناد قراءة أخرى إلى يحي بن وثاب بكونه قرأ بكسر الأولى وفتح الثانية، وهي قراءة منسوبة إلى المعتزلة[٢]، ثم توجيهها لتوافق في المعنى التوجيه السابق للأخفش الذي يتفق مع عقيدة الاعتزال، وكأن ذلك دعماً لهذا التوجيه[٣].

قال أبو حيان: «وحكى الزمخشري أن يحيى بن وثاب قرأ بكسر ﴿إِنَّمَا﴾ الأولى وفتح الثانية، ووجه ذلك على أن المعنى: ولا تحسبنّ الذين كفروا أنما[٤] نملي لهم ليزدادوا إثماً كما يفعلون، وإنما هو ليتوبوا ويدخلوا في الإيمان، والجملة من ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ اعتراض بين الفعل ومعموله، ومعناه: أن إملاءنا خير لأنفسهم إن عملوا فيه وعرفوا إنعام اللَّه عليهم بتفسيح المدة وترك المعاجلة بالعقوبة»[٥].

٤ - توظيف الزمخشري التوجيه البلاغي والبياني في الآية لهذه الرؤية. ومن ذلك أنه «حمل الإملاء على معنى التخلية، وهذا من الاستعارة التبعية في الفعل، ثم حمل اللام التعليلية في ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ﴾ لا على معناها الدال على الغرض والإرادة، بل على أنها علة سببية تسويغية، مجيباً في سياق ذلك عن إشكال قد يورد وهو أن السبب

---

(١) ينظر: الكشاف ١/ ٢٣٣.
(٢) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٢٠.
(٣) ينظر: الكشاف ١/ ٢٣٢.
(٤) في المطبوع بكسر الهمزة (إنما) وهو خطأ، لأنه خلاف المراد.والتصويب من الكشاف نفسه.
(٥) البحر المحيط ٣/ ١٢٨.

متقدم على المسبَّب، في حين أن ازدياد الإثم متأخر عن الإملاء، وهو ما يدفع بالضرورة كون اللام سببية تسويغية، أجاب عن ذلك بأنه لما كان في علم اللَّه أنهم مزدادون إثماً فكأن الإملاء وقع بسببه، على الاستعارة التبعية في الحرف، وكلا التوجيهين جار على طريقة المعتزلة»[١].

٥ - تعيين عبد الجبار سبب نزول الآية في باب الجهاد، وأن المقصود نفي الخيرية عن الذين كفروا القاعدين عن الجهاد وإثباتها للمؤمنين المجاهدين[٢].

٦ - زعم بعض المعتزلة أن الآية على تقدير (إنما نملي لهم لأن لا يزدادوا إثماً)، فحذفت (لا) وهي مرادة.

قال أبو الحسين يحي بن حسين الإمام الزيدي المعتزلي: «إن معنى إملائه لهم هو لأن لا يزدادوا إثماً وليتوبوا ويرجعوا، ومن وَسَن ضلالتهم ينتهوا، لا ما يقول أهل الجهالة ممن تحيّر وتكمَّه في الضلالة: أن اللَّه أملى لهم كي يزدادوا إثماً وضلالة واجتراء، وكيف يملي لهم كذلك وقد نهاهم عن يسير ذلك... فأما قوله ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾ فإنما أراد سبحانه لأن لا يزدادوا إثماً، فطرح (لا) وهو يريدها، فخرج لفظ الكلام إخباراً ومعناه معنى النفي، والعرب تطرحها، وهي لا تريدها...»[٣].

المناقشة:

لقد كانت قراءة الجمهور بسندها وتركيبها من الظهور والوضوح ما جعلها سالمة من النقد والاعتراض.

أما قراءة حمزة بالخطاب فقد سبق القول بأنها لقيت شيئاً من ذلك،

---

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري ٢/ ٧٤٠.

(٢) ينظر: متشابه القرآن ص ١٧٥.

(٣) الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، لأبي الحسين يحيى بن حسين ت(٢٩٨)، ضمن رسائل العدل والتوحيد، محمد بن عمارة، دار الشروق ط الثانية ١٤٠٨، في ٢/ ٢٤٤.

ولكن الصواب أنها قراءة متواترة بنقل الأئمة وتوجيههم لها بتوجيهات نحوية ظاهرة مما يوجب قبولها وعدم الالتفات إلى ما سوى ذلك[(١)].

قال السمين: «وهذا لا يلتفت إليه لتواترها»[(٢)].

ويبقى بعد ذلك الموازنة بين تلك التوجيهات المتعددة فيها.

والذي يظهر أن توجيه البدلية أظهر لوضوحه وثبوت نظائره وسلامته من التقدير.

ولا يلتفت إلى اعتراض بعضهم بأن حذف المفعول الثاني من هذه الأفعال غير جائز مطلقاً؛ لأن «هذا الرد ليس بشيء؛ لأن الممنوع إنما هو حذف الاقتصار، وهو الحذف لغير دليل، أما حذف الاختصار وهو حذف الشيء لفهم المعنى فهو جائز عند الجمهور بقلة[(٣)].

قال أبو حيان: «رأي الجمهور في أنه يجوز حذف أحد مفعولي (ظن) وأخواتها اختصاراً، وحذف الاختصار هو لفهم المعنى لكنه عندهم قليل جداً»[(٤)].

ومما يسوّغ هذا الحذف كونها على البدل والبدل هو المقصود والمعوّل عليه، وهو مما يسدّ مسدّ المفعولين[(٥)].

ويمكن مناقشة ما عدا ذلك من الأوجه في هذه القراءة وغيرها مما سبق عرضه بما يأتي:

أولاً: توجيه قراءة حمزة على تقدير مضاف هو المفعول الأول ليتم الإخبار عن المعنى بالمعنى، وإعراب جملة (أنما نملي لهم) مفعولاً

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩.

(٢) الدر المصون ٣/ ٤٩٧.

(٣) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك ٢/ ٧٢، والارتشاف ٤/ ٢٠٨٩، والبحر المحيط ٣/ ١١٧، ١٢٨.

(٤) البحر المحيط ٣/ ١١٧.

(٥) ينظر: الكشاف ١/ ٢٣٢، وروح المعاني ٤/ ٤٧١.

ثانياً، فهذا التوجيه وإن تلافى مسألة اختلاف الحقيقة بين مفعولي (حسب) مما هو مبتدأ وخبر في الأصل، وذلك عن طريق تقدير مضاف، إلا أن هذا التقدير مفض بمرجوحيته؛ ذلك أن ما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما احتاج إليه، بالإضافة إلى أمر آخر لم يتم تلافيه وهو ما أشار إليه الطبري بقوله: «أما الصواب في العربية ووجه الكلام المعروف من كلام العرب كسر (إنَّ) [إنْ][1] قرئت (تحسبنّ) بالتاء، لأن (تحسبنّ)، إذا قرئت بالتاء، فإنها قد نصبت (الذين كفروا)، فلا يجوز أن تعمل، وقد نصبت اسماً في (أنّ)»[2].

ثانياً: توجيه الأخفش على أن الآية على التقديم والتأخير، وأن المفعول الثاني هو جملة (أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً) وأما جملة (أنما نملي لهم خير لأنفسهم) فمعترضة، فهو جنوح إلى التكلف بلا دليل، وركون إلى غير الظاهر بلا حاجة سوى محاولة توظيف نصوص القرآن الكريم طوع المراد. وقد سبق بيان موقف الأئمة من هذا التوجيه.

وممن أشار إلى هذا الضعف في توجيه الأخفش والإسكافي كلٌّ من الطوسي والطبرسي من معربي الإمامية مع موافقتهما لهما في الاعتزال.

قال الطوسي عن رأي الأخفش: «وهذا ضعيف؛ لأنه كان يجب لو كان على التقديم والتأخير أن تكون (إنما) الأخيرة مفتوحة الهمزة؛ لأنها معمول (تحسبن)- على هذا القول - وأن تكون الأولى مكسورة؛ لأنها مبتدأة في اللفظ، والتقديم والتأخير، لا يغير الإعراب عن استحقاقه وذلك خلاف ما عليه جميع القراء، فإنهم أجمعوا على كسر الثانية. والأكثر على فتح الأولى»[3].

---

(١) زيادة يرى الباحث استقامة الكلام بها.

(٢) تفسير الطبري ٤/ ٢٣٣.

(٣) التبيان للطوسي ٢/ ٦١، وينظر: مجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٧٩.

ثالثاً: مسألة حمل اللام في (ليزدادوا) على العاقبة فهو مخالف لحقيقة لام العاقبة التي إنما تصدر عن جاهل بالعاقبة أو عاجز عن دفعها[1]. كما أنه مخالف لنظم الآية هنا «لأن الجملة تعليل لما قبلها»[2] فلا تتجه العاقبة. بل اللام هنا لام التعليل عند أهل السنة والماتريدية القائلين بنسبة الحكمة والتعليل إلى اللَّه تعالى كما سبق بيانه[3]، وسيأتي مفصلاً في حروف الجر بإذن الله[4].

ولقد كشف عن ضعف التوجيه على التقديم والتأخير والعاقبة في اللام أبو منصور الماتريدي مبيناً أثر الاعتزال فيهما، وذلك بقوله: «المعتزلة تناولوها على وجهين: أحدهما: على التقديم والتأخير، أي ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً إنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم. والثاني: أن هذا إخبار منه تعالى عن حسبانهم فيما يؤول إليه أمرهم في العاقبة بمعنى: أنهم حسبوا أن إمهالهم في الدنيا وإصابتهم الصحة والسلامة والأموال خير لأنفسهم في العاقبة، بل عاقبة ذلك شر، وفي التأويل الأول إفساد النظم، وفي الثاني تنبيه على من لا يجوز تنبيهه فإن الإخبار عن العاقبة يكون لسهو في الابتداء أو غفلة، والعالم في الابتداء لا ينبه نفسه»[5].

وإذ تبين البعد في حملها على العاقبة فالذي «عليه أهل السنة أن اللام للتعليل الإرادي الكوني، بمعنى أن المعاصي بمشيئة اللَّه وأمره وخلقه. فقد قضى بإرادة كونية تستلزم وقوعاً دون رضا، إمهال الكافرين ليزدادوا في الإثم عقوبة إعراضهم»[6]؛ وذلك أنه متقرر عندهم أن «ما

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٧، وشفاء العليل ٢/ ٥٣٩.

(٢) روح المعاني ٤/ ٤٧١. وينظر: التفسير الكبير للرازي ٩/ ٨٨.

(٣) تنظر المسألة رقم (٢٦) من هذا البحث.

(٤) تنظر المسألة ذات الرقم (٥٧) من هذا البحث.

(٥) البحر المحيط ٣/ ١٢٩.

(٦) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٧٤٤.

يبتلى به العبد من الذنوب الوجودية - وإن كانت خلقاً للّه - فهو عقوبة له على عدم فعله ما خلقه اللّه له. وفطره عليه»[(١)].

قال الشنقيطي: «ذكر في هذه الآية الكريمة أنه يملي للكافرين ويمهلهم لزيادة الإثم عليهم وشدة العذاب»[(٢)].

رابعاً: ما تفرد به الزجاج من توجيه الآية على قراءة الخطاب مع فتح الهمزة ونصب (خيراً) كان محل نقاش بين علماء القراءات والنحويين، ذلك أن ابن مجاهد قد أنكر هذه القراءة التي حكاها الزجاج، وردها أبو علي الفارسي[(٣)].

قال أبو علي الفارسي في الأغفال: «هذه القراءة التي ذكر أنها جائزة بفتح (أن) على تقدير البدل (ولا تحسبنّ الذين كفروا أنما نملي خير، لا يصح إلا بنصب (خير)؛ لأن (أن) تصير بدلاً من الذين كفروا، وإذا صارت بدلاً منه، فكأنه قال: ولا تحسبنّ إملاء الذين كفروا خيراً لهم، فيلزم انتصاب (خير) من حيث كان المفعول الثاني لـــ(حسبت)... وسألت أحمد بن موسى[(٤)] عنها، فزعم أنّ أحداً لم يقرأ بها يعني نصب (خير لهم)»[(٥)].

قال القشيري: «والقراءة صحيحة. فإذاً غرض أبي علي تغليط الزجاج»[(٦)].

قال السمين الحلبي: «ولا شك أن مجاهداً أغنى بالقراءات، إلا أن

---

(١) مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٣١.

(٢) أضواء البيان ١/ ١٨٦، وينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٣٣.

(٣) ينظر: الحجة للفارسي ٣/ ١٠٧، والبحر المحيط ٣/ ١٢٨، والدر المصون ٣/ ٥٠٣.

(٤) يعني ابن مجاهد. وليس في كتابه: السبعة في القراءات.

(٥) الأغفال فيما أغفله الزجاج من المعاني، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي ت(٣٧٧) تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، جامعة عين شمس كلية الآداب ١٣٩٤ص٥٩٢-٥٩٤. وينظر: الحجة للقراء السبعة للفارسي ٣/ ١٠٧.

(٦) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩.

الزجاج ثقة، ويقول: (قرأ بها خلق كثير) وهذا يبعد غلطه فيه، والإثبات مقدّم على النفي»[١].

وقد نقلها العكبري في الشواذ[٢].

خامساً: وأما دعوى الزمخشري بأن يحيى بن وثاب قد قرأ بما يوافق الرؤية الاعتزالية بكسر الأولى وفتح الثانية ومن ثم توجيه الواو فيها على الحالية، فيبدو أن نسبة هذه القراءة قلقة وغير مقطوع بها، ومما يدل على ذلك ما يأتي:

أ - أن المنقول عن يحي بن وثاب كما سبق هو كسر الهمزتين. وهي معدودة في الشواذ.

قال الرازي: «ولم توجد هذه القراءة البتة»[٣].

قال أبو حيان: «والذين نقلوا قراءة يحيى لم يذكروا أن أحداً قرأ الثانية بالفتح إلا هو، إنما ذكروا أنه قرأ الأولى بالكسر، ولكن الزمخشري من ولوعه بنصرة مذهبه يروم رد كل شيء إليه، ولما قرر في هذه القراءة أن المعنى على نهي الكافر أن يحسب أنما يملي اللّه لزيادة الإثم، وأنه إنما يملي لأجل الخير كان قوله ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾، يدفع هذا التفسير فخرج ذلك على أن الواو للحال، حتى يزول هذا التدافع الذي بين هذه القراءة وبين ظاهر آخر الآية»[٤].

ب - أن كتب الشواذ لم تنقل هذه القراءة عن أحد من القراء، فضلاً عن كتب التواتر[٥].

---

(١) الدر المصون ٣/ ٥٠٣

(٢) ينظر: التبيان للعكبري ١/ ٣١٣، وروح المعاني ٤/ ٤٧١.

(٣) التفسير الكبير ٩/ ٨٩.

(٤) البحر المحيط ٣/ ١٢٩.

(٥) لم يذكر هذه القراءة ابن جني في المحتسب، ولا العكبري في إعراب القراءات الشواذ. وقد أشار إليها ابن خالويه في مختصر الشواذ ص ٣٠، ولم يذكر القراءة المشهورة عنه بكسر الهمزتين.

ج - أن إمام المفسرين نقل الإجماع على كسر الهمزة الثانية.

قال أبو جعفر الطبري: «وأما ألف (إنما) الثانية فالكسر على الابتداء بالإجماع من القراء عليه»[١].

كما نقله مفسرو المعتزلة والإمامية كالطوسي[٢] والطبرسي[٣].

د - أن السمين الحلبي - على الرغم من أنه نافح عن الزمخشري في هذه المسألة ورد على أبي حيان بأنه قد «تحامل عليه؛ لأنه ثقة لا ينقل ما لم يُروَ»[٤]، إلا أنه في خضم مناقشته لأبي البقاء في أحد توجيهاته، بكونه ضعيفاً؛- قد قال «لأن هذا إنما يتم له على تقدير فتح الثانية، وقد تقدم أن أحداً لم ينقلها إلا الزمخشري عن يحيى»[٥].

هـ - أن نظم الآية يختلّ بهذا التأويل؛ لأنه يقوم على أن اللّه يثبت الخيرية للذين كفروا بالإملاء لهم وينفي إرادة زيادة الإثم، وهذا في غاية اللطف ورعاية الأصلح كما يقولون، ثم يأتي ختام الآية بأسلوب لا يناسب هذا المقام بأن اللّه قد ادّخر لهم العذاب المهين.

ولهذا يبقى الزمخشري مرغماً على حمل الواو على الحالية ليزول هذا التدافع بين أولها وآخرها. وهذا إلزام ما لا يلزم.

ويبقى النقد قوياً في انقطاع هذه القراءة وعدم القطع بثبوتها. وذلك كاف في رد هذا التوجيه ولا حاجة للرد التفصيلي.

سادساً: أما عن محاولة الزمخشري توظيف الآية بلاغياً لخدمة

---

(١) تفسير الطبري ٤/ ٢٣٣.

(٢) ينظر: التبيان ٢/ ٦١.

(٣) ينظر: مجمع البيان ٤/ ٢٧٩.

(٤) الدر المصون ٣/ ٥٠٥.

(٥) الدر المصون ٣/ ٥٠٥.

رؤيته الاعتزالية، فإن ذلك هو الآخر فيه خروج عن المعايير البلاغية، ذلك أنه لم يتوفر في ذلك «أهم شروط الإجراء الاستعاري، متمثلة بصحة العلاقة لغوياً بين المعنى المعدول عنه، والمعدول إليه، وامتياز هذا الأخير البياني عن الأول المعجمي باعتماده على أوجه بعيدة فيهما، فلكي يحمل الإملاء على غير الحقيقة، ألحقه بمعنى شارد هو: التخلية غاضاً الطرف عن أشهر معانيه وهو الإمهال الزماني»(١).

والمعنى المشهور للإملاء هو الإمهال والتأخير في الأجل، كما ذكره جمهور المفسرين(٢) واللغويين(٣). وليس التخلية والترك كما ذكره الزمخشري.

سابعاً: أما قصر دلالة الآية على نفي الخيرية في ترك الجهاد كما ذكره عبد الجبار فهو مظهر من مظاهر التعسف المكشوفة في صرف دلالة الآية على بطلان الرؤية الاعتزالية فيها. ولا شك أن هذا تحكم بلا برهان؛ لأن أحداً من الصحابة أو بعدهم لم يذكرها في باب الجهاد(٤). بل هي «نزلت في مشركي مكة - وهو المروي عن مقاتل - أو في بني قريظة والنظير - وهو المروي عن عطاء»(٥).

ثامناً: وأما ما شطح إليه إمام الزيدية المعتزلي بزعمه أن الآية على حذف (لا)، فما هو إلا مظهر لما تمثله هذه الآية من ردّ ظاهر لمعتقد القدرية، مما حملهم على صرفها عن ظاهرها سالكين كل السبل.

---

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٧٤٢.

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٤٩١، والمحرر الوجيز ١/ ٥٤٥، والتفسير الكبير ٩/ ٨٧، والجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٨٦.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة ١٥/ ٤٠٥، والصحاح ٦/ ٢٤٩٧، ومقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس ت(٣٩٥) عناية: د/ محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤٢٢، مادة (ملو) ص٩٦٠.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٣٣.

(٥) روح المعاني ٤/ ٤٧١.

وهو بعد من الوضوح في ضعفه وتعسفه ما لا يحتاج إلى إسهاب في مناقشته، ويكفي أن في هذا المنهج باباً لتحريف الخطاب الإلهي، وفقداً لثقته، ونزعاً لمصداقيته، وتسويغاً لكل من يعارض أوامره أو يكذب أخباره لكونها على تقدير (لا)، ولكل من يرتكب نواهيه ويأتي زواجره بكونها على تقدير حذف (لا)، وهكذا.

وأئمة المعتزلة أنفسهم يقررون في مواضع التجرد اللغوي أن الحذف ضيق بابه، وعر مسلكه، ملتزم فيه بما ورد، مجنّب فيه القياس، وإن كانوا هم أهل القياس.

قال أبو الفتح ابن جني: «(باب في زيادة الحروف وحذفها). وكلا ذينك ليس بقياس؛ لما سنذكره.

أخبرنا أبو علي رحمه اللّه قال: قال أبو بكر: حذف الحروف ليس بالقياس. قال: وذلك أن الحروف إنما دخلت الكلام لضرب من الاختصار، فلو ذهبت تحذفها لكنت مختصراً لها هي أيضاً، واختصار المختصر إجحاف به. تمت الحكاية.

... فإذا كانت هذه الحروف نوائب عما هو أكثر منها من الجمل وغيرها لم يجز من بعد ذا أن تتخرّق عليها، فتنهكها وتجحف عليها.

... فقد صح بما ذكرناه إلى أن قادنا إلى هنا أن حذف الحروف لا يسوّغه القياس؛ لما فيه من الانتهاك والإجحاف. وأما زيادتها فخارج عن القياس أيضاً»[1].



(١) الخصائص ٢/ ٢٧٣، وما بعدها.

المسألة الثلاثون

٣٠- قال اللّه تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ أُوْلَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ [المائدة ٥/ ٦٠].

تمهيد:

يعد الفعل (جعل) «أحد الأفعال المشتركة، التي هي أمهات الأحداث، وهي: فعل، وعمل، وجعل، وطفق، وأنشأ، وأقبل»(١).

ويرد (جعل) بدلالات متعددة حسب سياق الجملة، مما يعني تنقله بين هذه الدلالات التي تخصص عمومه وشيوعه.

ويقارن هذا التنوع في الدلالة تنوعٌ في مستوى التركيب بمجيئه في صور متعددة متباينة في تعلق ما بعده من معمولات.

ومن تلك الأوجه التي يأتي بها هذا الفعل في اللغة مما هو مذكور في كتب اللغويين والنحويين(٢) ما يأتي:

١ - **أن يكون بمعنى التصيير والتحويل:** نحو قوله تعالى ﴿الذي جعل

---

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١٢٨، وينظر: المفردات في غريب القرآن ١/ ١٢٢.

(٢) ينظر في ذلك: تهذيب اللغة (جعل) ٣٧٣، والصحاح ٤/ ١٦٥٦، وإيضاح شواهد الإيضاح، تأليف أبي علي الحسن بن عبد اللّه القيسي (من علماء القرن السادس) تحقيق: د/ محمد الدعجاني، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨، في١/ ٧٨، وشرح التسهيل ١/ ٣٨٩، ٢/ ٧٨، ٨٢، والمفردات في غريب القرآن ١/ ١٢٢، والبسيط ١/ ٤٣٣، والتسعينية لابن تيمية ١/ ٣٠٠-٣٠٤، والارتشاف٤/ ٢١٠٣، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢٨- ١٣٥، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣، ٢/ ٣٨٨.

الأرض فراشا﴾ [البقرة ٢/ ٢٢] وكقوله ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان ٢٥/ ٢٣]

وهي هنا فعل ناسخ من أخوات (ظن)، تطلب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر.

٢ - **أن يكون بمعنى الحكم والتسمية**: كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾ [الزخرف ٤٣/ ١٩].

وهو هنا أيضاً فعل ناسخ من أخوات (ظنّ)، ينصب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر.

٣ - **أن يكون بمعنى الخلق والإيجاد**: نحو قوله ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام ٦/ ١]. وقوله ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ [النحل ١٦/ ٧٨].

وهو هنا فعل متعدٍ إلى مفعول واحد.

٤ - **أن يكون بمعنى الشروع**: فهو بمعنى (طفق) و(علق)، كقولهم: جعل فلانٌ يفعل كذا وكذا.

وهو هنا من أفعال المقاربة، والمرفوع بعده اسمه، وأما الخبر فهو الفعل المضارع المذكور بعده مما التزم فيه التجرد من (أن).

٥ - **أن يكون بمعنى القول**: وقيل منه قوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾. كما سيأتي توضيح ذلك، في مسألة قادمة.

وهو هنا فعل متعد إلى مفعول واحد، وما بعده حال أو تمييز.

إنَّ تعدُّد الدلالة وما يتبع ذلك من اختلاف في التركيب في صور ورود (جعل) في القرآن الكريم كان السبب وراء اختلاف التوجيهات الإعرابية لعدد من الآيات القرآنية. كما كان مجالاً رحباً لتوظيف بعض المعربين دلالة الآيات لنصرة منطلقاتهم العقدية، كما سيأتي عرضه في هذه المسألة وما بعدها.

التوجيه الإعرابي:

يتحدد موطن البحث في هذه الآية في قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾، حيث جاء الفعل (جعل) متعدياً إلى مفعولين: الأول (القردة) وما عطف عليه، والثاني ما تعلق به قوله (منهم) أي (كائنين).

ولئن لم يكن المعطوف (القردة) والمعطوف عليه الأول (الخنازير) موطني إشكال في تعلقهما بـ(جعل) على أي مفهوم، فإن قوله (وعبد الطاغوت) قد أضفى أهمية في تحديد هذا المفهوم لتعلقه بباب العقيدة.

ولقد جاء قوله ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ بقراءات متعددة وصلت عند بعضهم إلى أربع وعشرين قراءة ما بين متواترة وشاذة[1].

وهذه القراءات تجري حول اسمية (عبد) أو فعليته، ونصبه أو رفعه، وجمعه أو إفراده، وغير ذلك مما يطول ذكره في بيان تصنيف صيغة (عبد) بين هذه الأمور.

أما التوجيهات الإعرابية المستقراة من هذه القراءات فيمكن تلخيصها فيما يأتي[2]:

أولاً: القراءت الواردة بفعلية (عبد) ونصبه (الطاغوت)، فهذه يجوز فيها توجيهان:

أ - أن تكون الجملة من الفعل ومعمولاته معطوفةً على صلة (من) في قوله ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾ أي: من لعنه الله... وعبدَ الطاغوتَ.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٦/ ٣٤٩-٣٥٢، والمحتسب ١/ ٢١٤، والكشاف ١/ ٣٤٨، والمحرر الوجيز ٢/ ٢١١، وزاد المسير ص ٣٩٤، والتبيان للعكبري ١/ ٤٤٨، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٥٧، والدر المصون ٤/ ٣٢٧.

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٨٧، وحجة القراءات لابن زنجلة ص ٢٣١، والمحرر الوجيز ٢/ ٢١١، والتفسير الكبير ١٢/ ٣٢، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٥٧-٥٩، والبحر المحيط٣/ ٥٢٨-٥٣١، والدر المصون ٤/ ٣٢٦-٣٣٨، وروح المعاني ٦/ ٤٦٩-٤٧١.

ب - أن تكون الجملة صلة لاسم موصول محذوف، والتقدير: ومن عبدَ الطاغوتَ، والاسم الموصول معمولاً لقوله (وجعل) بالعطف على قوله (القردة). أي: وجعل منهم من عبدَ الطاغوتَ.

وقد جاءت قراءة أبيٍّ وابن مسعود رضي اللّه عنهما وفق هذا التوجيه بإظهار (من) الموصولة(١).

وحذف الموصول الاسمي إذا علم، وبقاء صلته جائز عند الكوفيين ممتنع عند البصريين(٢).

قال الفراء: «وقوله ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾ على قوله (وجعل منهم القردة والخنازير ومن عبد الطاغوت) وهي في قراءة أُبيٍّ وعبد اللّه (وعبدوا) على الجمع»(٣).

ثانياً: القراءات الواردة باسمية (عبد) منصوباً جمعاً أو إفراداً. فيحتمل فيها توجيهان:

أ - أن يكون منصوباً بالعطف على مفعول (جعل) وهو (القردة و الخنازير)، أي: جعل منهم القردة وعَبُدَ الطاغوتِ(٤)، وعبادَ الطاغوتِ، وعُبّادَ الطاغوتِ، وعبيدَ الطاغوتِ، وعابدَ الطاغوتِ، وكذا بقية القراءات الواردة بوجه النصب على الجمع أو الإفراد.

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٣/ ٥٢٩، والدر المصون ٤/ ٣٣٧.

(٢) ينظر: تفسير البسيط للواحدي، ومجمع البيان ٦/ ١٣٨، والتسهيل لابن مالك ص ٣٨، وشرح الكافية الشافية ١/ ٣١٣، والارتشاف ٢/ ١٠٤٥، والمساعد لابن عقيل ١/ ١٧٨، والدر المصون ٤/ ٣٣٧، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣، ١/ ١٩١.

(٣) معاني القرآن للفراء ١/ ٣١٤. وينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ١٨٨.

(٤) القراءة بضم الباء وفتح الدال وخفض الطاغوت، وهي قراءة حمزة، وهي المتواترة في هذا الوجه وما عداها فهو شاذ. وأرجح ما وجهت به قراءة حمزة أن (عَبُدَ) واحد يراد به الكثرة، فهو من أبنية المبالغة نحو: يَقُظ، ونَدُس، ينظر: الحجة ٣/ ٢٣٦، والكشاف ١/ ٣٤٨، والمحرر الوجيز ٢/ ٢١١، والدر المصون ٤/ ٣٢٧،

ب - أن يكون منصوباً بالعطف على الاسم الموصول في قوله ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾، إما على نصبه بالبدلية من محل (بشرٍّ) أو بتقدير فعل ناصب، أي: أعرِّفكم من لعنه الله.

ثالثاً: القراءات الواردة باسمية (عبد) مرفوعاً جمعاً أو مفرداً، فيحتمل فيها توجيهان:

أ - أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف أي: هم عبادُ الطاغوت أو عبيدُ الطاغوت أو عابدو الطاغوت.

ب - أن يكون معطوفاً على الاسم الموصول في قوله (من لعنه الله) على إعرابه مرفوعاً بالخبرية لمبتدأ محذوف.

هذه خلاصة التوجيهات الإعرابية للصيغ المختلفة في هذا اللفظ، وهي تتردد بين الفعلية والاسمية، والاسمية منها تتردد بين النصب والرفع.

ويرتبط بعض هذه التوجيهات بتعيين الدلالة في (جعل)، وذلك في الأوجه التي عطفت فيها (عبد) على (القردة) سواء كان ذلك بتقدير موصول كما في التوجيه الثاني من توجيه الفعلية، حيث يكون التقدير فيه: وجعل منهم القردة والخنازير ومن عبدَ الطاغوتَ. أو بعطفه مباشرة بدون تقدير كما في التوجيه الأول من توجيه الاسمية المنصوبة، حيث يكون التقدير: وجعل منهم القردة والخنازير وعبادَ الطاغوتِ.

والذي عليه جمهور المعربين أن (جعل) هنا بمعنى (صيَّر)، أي صيّر القردة والخنازير ومن عبدَ الطاغوتَ كائنين منهم، على الفعلية، وكذلك: صيّر القردة والخنازير وعَبُدَ الطاغوتِ أو عبادَ الطاغوتِ كائنين منهم. فتكون (جعل) في هذا التوجيه ناصبة لمفعولين أصلهما المبتدأ والخبر. والمفعول الأول هو (القردة) وما بعده معطوف عليه، والمفعول الثاني هو ما يتعلق به الجار والمجرور (منهم) وتقديره (كائنين)، وذلك بتقديمه على المفعول الأول.

وقد ذهب الفارسي والجبائي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة إلى أنها بمعنى (خلق)، أي خلق منهم القردة والخنازير وعبدَ الطاغوتِ[(١)].

قال الفارسي: «وحجة حمزة في قراءته (عَبُدَ الطاغوتِ): أنه يحمله على ما عمل فيه (جعل) فكأنه قال: وجعل منهم عبد الطاغوت. ومعنى (جعل): خلق، كما قال: ﴿وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ [الأعراف ٧/ ١٨٩]، وكما قال ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام ٦/ ١]»[(٢)].

وتكون (جعل) على هذا التوجيه بحملها على معنى (خلق) ناصبة لمفعول واحد هو (القردة)، وما بعده معطوف عليه. وليست داخلة على مبتدأ وخبره. والجار والمجرور متعلقان بحال مقدمة.

كما أن الأخفش والفارسي والجبائي والشريف المرتضى والزمخشري من المعتزلة يحملون وجه الفعلية فيها على العطف على صلة الموصول في ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾، ولا يحملونه على تقدير (من)، لئلا يكون العطف متجهاً على معمول (جعل)[(٣)].

قال أبو علي الجبائي: «إن تقدير الكلام: هل أنبئكم بشرٍّ من ذلك مثوبة عند اللّه من لعنه اللّه وغضب عليه ومن عبد الطاغوت، ومن جعل منهم القردة والخنازير...»[(٤)].

وقد قال أيضاً بهذا التوجيه العكبري وغيره[(٥)].

وحمل بعضهم كالشريف المرتضى والزمخشري- في أحد توجيهيهما- وجه الاسمية فيها على أن المراد الحكم بمضمون ما بعدها

(١) ينظر: الحجة للفارسي ٣/ ٢٣٦، ومتشابه القرآن ١/ ٢٢٩، والمحرر الوجيز ٢/ ٢١١.
(٢) الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٣٦.
(٣) ينظر: معاني القرآن للأخفش١/ ٢٦١، والحجة ٣/ ٢٣٨، ومتشابه القرآن ١/ ٢٣٠، وأمالي المرتضى٢/ ١٨١، والكشاف ١/ ٣٤٨.
(٤) متشابه القرآن ١/ ٢٣٠.
(٥) ينظر: التبيان ١/ ٤٤٨،

عليهم ووصفهم وتسميتهم بذلك[١]، وذلك كقوله تعالى ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَٰنِ إِنَاثًا﴾ [الزخرف ٤٣/ ١٩].

الأثر العقدي:

لقد ظهر أن اختلاف التركيب بين توجيه الجمهور وتوجيه بعض المعتزلة كان بسبب الاختلاف في تعيين دلالة (جعل) بين التصيير والخلق.

ولقد كانت الخلفية العقدية هي المؤثرة في هذا الاختلاف، لما تدلّ عليه كل دلالة منهما من معنى عقدي مباين لدلالة الأخرى.

أما توجيه الجمهور بحملها على التصيير فهو يقضي بإسناد الإضلال إلى الله ﷻ، فالآية على ذلك تنص على أن اللّه صيّر منهم القردة والخنازير وعبّادَ الطاغوت لما بيّن لهم الحق، ثم علم فساد قلوبهم.

وأما توجيه بعض المعتزلة بحملها على الخلق فهو يقضي بأن اللّه خلق الكافر وأوجده، ولا دلالة فيها على أنه جعله كافراً، أو أنه خلق كفره[٢].

قال الطبرسي الإمامي المعتزلي: «ولا تعلق في هذه الآية للمجبرة؛ لأن أكثر ما تضمنته الإخبار بأنه خلق من عبد الطاغوت على قراءة حمزة أو غيره ممن قرأ عباداً أو عبداً وغير ذلك. ولا شبهة في أنه تعالى خلق الكافر وأنه لا خالق للكافر سواه، غير أن ذلك لا يوجب أن يكون خلق كفره وجعله كافراً، وليس لهم أن يقولوا إنا نستفيد من قوله (وجعل منهم من عَبَدَ الطاغوتَ أو عَبُدَ الطاغوتِ أنه خلق ما به كان عابداً... لأن الدليل قد دل على أن ما به يكون القرد قرداً والخنزير خنزيراً لا يكون إلا من فعل اللّه، وليس كذلك ما به يكون الكافر كافراً، فإنه قد دل الدليل على أنه يتعالى عن فعله وخلقه فافترق الأمران»[٣].

---

(١) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ١٨٣، والكشاف ١/ ٣٤٩.

(٢) ينظر: متشابه القرآن ١/ ٢٢٩.

(٣) مجمع البيان ٦/ ١٣٨. وهو موجود بنصه في أمالي المرتضى ٢/ ١٨١.

وقال أبو حيان«و(جعل) هنا: بمعنى: صيّر، وقال الفارسي: بمعنى (خلق)؛ لأن بعده ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ وهو معتزلي لا يرى أن اللّه يصيِّر أحداً عابد طاغوت»(١).

وبهذا يتضح أن هذه التوجيهات الإعرابية تنطلق في تعيين دلالة (جعل) من مسلمات أصحابها العقدية في باب خلق أفعال العباد وباب الصلاح والأصلح مما سبق عرضه وبيان موقف الاتجاهات العقدية فيه(٢).

المناقشة:

الذي يظهر ترجيحه في توجيه الفعلية هو التوجيه الثاني على إضمار (مَنْ) معطوفة على معمول جعل، أي: وجعل منهم القردة والخنازير ومن عبدَ الطاغوتَ؛ وذلك لما يأتي:

١ - أن ذلك أقرب من عطفه على صلة (من) الأولى.

٢ - أنه جاء التصريح بـ(من) المضمرة في قراءة أبيّ وابن مسعود كما سبق.

٣ - أن حذف الموصول ثابت في شواهد صحيحة من القرآن الكريم والكلام الفصيح.

قال ابن مالك: «وإذا كان الموصول اسماً أجاز الكوفيون حذفه إذا علم، وبقولهم في ذلك أقول، وإن كان خلاف قول البصريين إلا الأخفش؛ لأن ذلك ثابت بالقياس والسماع»(٣).

٤ - أن ذلك أوفق في المعنى، لأن الآية مبينة للعقوبة التي لحقت هؤلاء القوم بسبب سوء أفعالهم وإعراضهم، وجماع هذه العقوبة أنها إبعاد من رحمة اللّه ومن توفيقه بخذلانهم وعدم هدايتهم إلى الحق،

---

(١) البحر المحيط ٣/ ٥٢٩. وينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٢١١، والدر المصون ٤/ ٣٢٧.

(٢) تنظر المسائل ذات الأرقام: (٤) و (٩) و (١٣) و (١٥). وينظر: الفصل الخامس من هذا البحث.

(٣) شرح التسهيل ١/ ٢٣٥.

فاللعنة والغضب ومسخهم قردة وخنازير وإضلالهم بعبادة الطاغوت كلها من أفعال اللَّه وعقابه لهم.

أما توجيهها على العطف على صلة (من) الأولى بتقدير: من لعنه اللَّه وغضب عليه وعبدَ الطاغوت، ففيه مغايرة في مصدر الأفعال ومتعلقها.

قال الطبري: «من قرأ ذلك ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾ بمعنى: وجعل منهم القردة والخنازير، ومن عبد الطاغوت؛ لأنه ذُكر ذلك في قراءة أبيّ وابن مسعود: (وجعل منهم القردة والخنازير، وعَبَدُوا الطاغوتَ)[1]، بمعنى: والذين عبدوا الطاغوت. ففي ذلك دليل واضح على صحة المعنى الذي ذكرنا من أنه مراد به: ومن عبد الطاغوت، وأن النصب بالطاغوت أولى على ما وصفت في القراءة لإعمال (عبد) فيه... وإذا كانت القراءة عندنا على ما ذكرنا، فتأويل الآية: قل هل أنبئكم بشرٍّ من ذلك مثوبة عند الله: من لعنه، وغضب عليه، وجعل منهم القردة والخنازير، ومن عبدَ الطاغوت»[2].

أما توجيه الآية على اسمية (عبد) بإحدى تلك القراءت منصوبة فلا يظهر لي ترجيح نحوي لأحد التوجيهين السابقين فيها سواء بحمل (جعل) على التصيير أو الخلق، ولم أر أحداً ذكر شيئاً من ذلك.

أما الترجيح المعنوي فلا شك بأنه يعضد حملها على التصيير؛ إذ لا معنى لحملها على الخلق؛ لأن هذا ينافي الواقع لأن اللَّه لم يخلق هذه الفئة التي عتت عن أمر ربها قردة وخنازير وعباداً للطواغيت، بل خلقهم أسوياء على الفطرة ووجّه لهم الأمر والنهي، ووعظهم الواعظون

---

(١) في المطبوع كتبت هكذا: (وعَبَدُ والطاغوتَ)، وهو خلاف سياق الكلام، والتصويب من الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٢٢.

(٢) تفسير الطبري ٦/ ٣٥١-٣٥٢.وينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣١٤، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ١٨٨، وتفسير البغوي ٢/ ٤٩،

فلما لم ينتهوا عما نهوا عنه قال اللّه لهم كونوا قردة خاسئين، أي صيروا وتحولوا قردة وخنازير.

كما أن في حملها على التصيير موافقة في المعنى للقراءات الأخرى بفعليتها كما سبق بيانه، ولا شك أن تلاقي القراءات في معنى واحد مرجح قوي.



المسألة الحادية والثلاثون

٣٢- قال اللّه تعالى ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَـٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى ٱلسَّمَآءِ ۚ كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٢٥].

التوجيه الإعرابي:

تأتي هذه الآية نموذجاً آخر على أثر تحديد دلالة (جعل) على التركيب النحوي والتوجيه الإعرابي بحملها على أحد تلك الأوجه المحتملة السابقة.

وقد تم توجيه الآية إعرابياً بعد تعيين دلالة (جعل) على الأوجه الآتية[1]:

الأول: أن تكون بمعنى التصيير: أي يُصيِّر صدرَه ضيّقاً حرجاً. فهي فعل ناسخ متعدٍ إلى مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر. فقوله ﴿صَدْرَهُۥ﴾ المفعول به الأول، وقوله ﴿ضَيِّقًا﴾ المفعول به الثاني، وقوله ﴿حَرَجًا﴾ يحتمل أن يكون نعتاً لـ (ضيِّقاً)، أو مفعولاً به متعدداً، لأن أصله خبر ثانٍ.

قال أبو البقاء العكبري: «و(ضيّقاً): مفعول ثانٍ ليجعل، فمن شدّد الياء جعله وصفاً، ومن خففها جاز أن يكون وصفاً كميّت و ميْت، وأن يكون مصدراً أي: ذا ضيق. و(حرجاً): بكسر الراء[2] صفة لضيّق، أو

---

(١) ينظر: التبيان للعكبري ١/ ٥٣٧، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٢٢٥، ٢٢٦، والبحر المحيط ٤/ ٢١٩-٢٢٠، والدر المصون ٥/ ١٤٠-١٤٦.

(٢) هذه قراءة نافع وعاصم من طريق أبي بكر، وقرأ الباقون وعاصم من طريق حفص بفتح الراء. ينظر: السبعة ص٢٦٨.

مفعول ثالث، كما جاز في المبتدأ أن تخبر عنه بعدة أخبار، ويكون الجميع في موضع خبرٍ واحد، كحلو حامض، وعلى تقدير هو مؤكد للمعنى»[(١)].

الثاني: أن تكون بمعنى الخلق، أي: خلق صدرَه ضيِّقاً حرجاً. فهي فعل متعد إلى مفعول واحد، وهو قوله ﴿صَدْرَهُۥ﴾، وأما قوله ﴿ضَيِّقًا﴾ فهي حال من (صدره)، وأما حرجاً فهو كما في التوجيه الأول.

الثالث: أن تكون بمعنى التسمية والحكم، فهي فعل ناسخ كما في التوجيه الأول.

قال أبو علي الفارسي: «فأما قوله ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ فعلى تأويلين:

أحدهما: التسمية كقوله ﴿وَجَعَلُواْ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًاۚ﴾ [الزخرف ٤٣/ ١٩]، أي: سمّوهم بذلك، فكذلك يسمّى القلب ضيّقاً بمحاولة الإيمان وحرجاً عنه.

والآخر: الحكم كقولهم: اجعل البصرةَ بغداد، وجعلت حسني قبيحاً، أي حكمت بذلك، ولا يكون هذا من الجعل الذي يراد به الخلق، ولا الذي يراد به الإلقاء كقولك: جعلت متاعك بعضَه على بعض، وقوله ﴿وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الأنفال ٨/ ٣٧]»[(٢)].

ويتضح من هذه التوجيهات أن قوله ﴿ضَيِّقًا﴾[(٣)] يحتمل أن يكون مفعولاً ثانياً كما في التوجيهين الأول والثالث، وحالاً كما في التوجيه الثاني.

---

(١) التبيان للعكبري ١/ ٥٣٧. وينظر: الكامل للمبرد ١/ ٣٨٣.

(٢) الحجة للقراء السبعة للفارسي ٣/ ٤٠٥.

(٣) هذا التوجيه على قراءة التشديد، وهي قراءة السبعة غير ابن كثير فقد قرأ بالتخفيف، فيحتمل أن يكون اسماً كما في (ميِّت) و(ميْت)، ويحتمل أن يكون مصدراً، فترد فيه الأوجه السائغة في وقوع المصدر صفة أو خبراً للذات نحو: رجل عدل، وهي: إما على حذف مضاف أي: يجعل صدره ذا ضيق، أو المبالغة، أو وقوعه موقع اسم الفاعل أي ضائقاً. ينظر: السبعة ص ٢٦٨، والنشر ٢/ ٢٥٣، والدر المصون ٥/ ١٤٠.

الأثر العقدي:

تتصل هذه المسألة بباب خلق أفعال العباد ومنها مسألة صرف قلب الكافر والطبع عليه حتى يكون بهذه الصورة التي وصفها القرآن الكريم من الضيق والحرج[(١)].

وقد سبق بيان موقف المذاهب العقدية من هذه المسألة[(٢)]، حيث إن المجبرة يرون أن اللّٰه قد جعل ذلك فيه بمحض إرادة ومشيئة دون أن يكون للعبد الاختيار في ترك ذلك.

وأما المعتزلة القدرية فإنهم يرون أنه لا يجوز على اللّٰه تعالى أن يفعل ذلك بأحد، لأن ذلك ينافي مسألة الأصلح، ولهذا فالمقصود بقوله ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ أي يسميه هكذا ويصفه بذلك دون أن يصيّره على هذه الحال.

قال السمين: «وقوله ﴿يَجْعَلْ﴾ يجوز أن تكون التصييرية وأن تكون الخلقية، وأن تكون بمعنى سمّى، وهذا الثالث يفرّ إليه المعتزلة كالفارسي وغيره من معتزلة النحاة، لأن اللّٰه لا يصيِّر ولا يخلق أحداً كذا»[(٣)].

وكشف أبو حيان هذا المنحى العقدي الإعرابي عند الفارسي، والمنحى العقدي المعنوي عند الزمخشري بقوله: «ومعنى (يجعل) يصيّر؛ لأن الإنسان يخلق أولاً على الفطرة، وهي كونه مهيّأً لما يلقى إليه ولما يجعل فيه، فإذا أراد اللّٰه إضلاله [أضلّه][(٤)] وجعله لا يقبل الإيمان.

ويحتمل أن يكون (يجعل) بمعنى (يخلق). وينتصب (ضيقاً حرجاً) على الحال، أي: يُخلَق على هذه الهيئة، فلا يسمع الإيمان ولا يقبله.

---

(١) قال الشيخ رشيد رضا: «واعلم أيها القارئ أن هذه الآية كانت معترك أهل الكلام من القدرية الجبرية والمعتزلة والأشعرية». تفسير المنار ٨/ ٣٧.

(٢) تنظر المسائل ذات الأرقام: (٤، ٩، ١٣، ١٥، ١٦، ٢٩، ٣٠) وغيرها، وينظر: الفصل الخامس من هذا البحث.

(٣) الدر المصون ٥/ ١٤٠. وينظر: زاد المسير ص ٤٦٧، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٧٢.

(٤) زيادة يستقيم بها الكلام، ليست في المطبوع.

ولاعتزال أبي علي الفارسي ذهب إلى أن (يجعل) هنا بمعنى (يسمِّي)، قال كقوله ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف ٤٣/ ١٩]، قال: أي سمّوهم[١]، أو بمعنى يحكم له بالضيق، كما تقول هذا يجعل البصرة مصر، أي يحكم لها بحكمها، فراراً من نسبة خلق ذلك إلى اللَّه تعالى، أو تصييره على مذهبه الاعتزالي.

ونحوٍ منه في خروج اللفظ عن ظاهره قول الزمخشري: «(أن يهديه) أن يلطف به ولا يريد أن يلطف إلا بمن له لطف (يشرح صدره للإسلام) يلطف به حتى يرغب في الإسلام، وتسكن إليه نفسه، ويحب الدخول فيه (ومن يرد أن يضله) أي يخذله، ويخليه وشأنه، وهو الذي لا لطف له (يجعل صدره ضيقا حرجاً) يمنعه ألطافه حتى يقسو قلبه، وينبو عن قبول الحق وينسد فلا يدخله الإيمان»[٢]. انتهى وهذا كله إخراج اللفظ عن ظاهره، وتأويل على مذهب المعتزلة[٣].

أما أهل السنة والجماعة فيرون أن اللَّه قد بيّن الحق لكل العباد ودعاهم إليه وأرسل إليهم الرسل وأنزل الكتب ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف ١٨/ ٢٩]، ومع ذلك فقد وفّق منهم من شاء بفضله وتوفيقه وخذل من شاء بعدله وحكمته.

قال الإمام الطبري: «وفي هذه الآية أبينُ البيان لمن وفق لفهمها عن أن السبب الذي به توصل إلى الإيمان والطاعة غير السبب الذي به توصل إلى الكفر والمعصية، وأن كلا السببين من عند اللَّه وذلك أن اللَّه جل ثناؤه أخبر عن نفسه أنه يشرح صدر من أراد هدايته للإسلام، ويجعل صدر من أراد إضلاله ضيقاً عن الإسلام حرجاً كأنما يصّعّد في السماء. ومعلوم أن شرح الصدر للإيمان خلاف تضييقه له، وأنه لو كان توصل

(١) الحجة ٣/ ٤٠٥.
(٢) الكشاف ٢/ ٣٨. وهو بنصه في مجمع البيان للطبرسي ٨/ ١٩٠-١٩٢.
(٣) البحر المحيط ٤/ ٢١٩.

بتضييق الصدر عن الإيمان إليه لم يكن بيّن تضييقه عنه وبين شرحه له فرق، ولكان من ضيّق صدره عن الإيمان قد شرح صدره له، ومن شرح صدره له فقد ضيق عنه، إذ كان موصولاً بكل واحد منهما، أعني من التضييق والشرح إلى ما يوصل به إلى الآخر. ولو كان ذلك كذلك وجب أن يكون اللّه قد شرح صدر أبي جهل للإيمان به وضيّق صدر رسول اللّه ﷺ عنه وهذا القول من أعظم الكفر بالله. وفي فساد ذلك أن يكون كذلك الدليل الواضح على أن السبب الذي به آمن المؤمنون بالله ورسله وأطاعه المطيعون غير السبب الذي كفر به الكافرون بالله وعصاه العاصون، وأن كلا السببين من عند اللّه وبيده، لأنه أخبر جلّ ثناؤه أنه هو الذي يشرح صدر هذا المؤمن به للإيمان إذا أراد هدايته، ويضيّق صدر هذا الكافر عنه إذا أراد إضلاله»[1].

المناقشة:

كما سبق في المسألة قبلها من أن الصناعة النحوية تسوّغ كلَّ هذه التوجيهات، فلا يظهر - لي - من خلالها مرجح لتوجيه على آخر.

أما المرجح المعنوي فيبدو أنه يعضد كونها بمعنى التصيير، وأن قوله (ضيّقاً حرجاً) منصوب على المفعولية لـ(يجعل)، لأن ذلك هو ظاهر اللفظ كما أشار إليه أبو حيان.

ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى بعد ذلك ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ظاهر فيه كون (يجعل) بمعنى يصيّر، مما يرجح حمل الأولى على الدلالة نفسها.

قال مكي: «قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ﴾ الكاف في موضع نصب نعت لمصدر محذوف تقديره: جعْلاً مثلَ ذلك يجعل الله»[2].

---

(١) تفسير الطبري ٨/٣٨.

(٢) مشكل إعراب القرآن ١/٢٨٨.

قال ابن عطية: «وقوله تعالى ﴿كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ ويحسن أن تكون ﴿يَجۡعَلُ﴾ في هذه الآية بمعنى (يصيّر)، ويكون المفعول الثاني في ضمن ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾، كأنه قال: قرين الذين أو لزيم الذين ونحو ذلك»[1].

ومما يتصل بهذه الآية ما سلكه بعض المعتزلة في محاولة ساقطة لصرف الآية عن دلالتها الظاهرة بما يصوره ابن قتيبة بقوله: «وقالوا في ﷻ ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام ٦/ ١٢٥]. فجعلوا الإرادة في الهداية والإضلال للعبد لا لله، وركبوا في ذلك أفحش غلط وأحول كلام، والإرادة لا تجوز أن تكون للعبد وقد وليها اسم الله وهو مرفوع بإجماع القراء، ولو كان أحد منهم نصب (الله) لكان أقرب من المعنى الذي أراده وإن كان لا يجوز أيضاً؛ لأنه يضم في الكلام (من) فيكون معناه من يريد من الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ثم يحذف (من) وينصب الله لما نزع حرف الصلة كما يقال (من يسرق القومَ مالهَم يقطع)، أي: يسرق من القوم مالهم، وهذا لا يجوز إلا مع حروف معدودة محكية عن العرب[2] ولا نحمل عليها غيرها ونقيسه عليها»[3].



---

(١) المحرر الوجيز٢/ ٣٤٤.

(٢) ينظر: المحلى في وجوه النصب ص ٦٧، وأمالي ابن الشجري ١/ ٧٠، ١٤٣، ١٦٥.

(٣) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ١٧.

المسألة الثانية والثلاثون

٣٢- قال اللّه تعالى ﴿حمٓ ۝ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۝ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ١-٣].

التوجيه الإعرابي:

جرى النقاش حول الآية الثالثة في مباحث العقيدة وكتب الإعراب والتفسير فيما يتصل بتحديد معنى (جعل) في هذه الآية، وما يتبعه من توجيه إعرابي لقوله (قرآناً عربياً)، وذلك على أقوال منها:

١ - **أنها هنا بمعنى التصيير**: أي: صيّرناه قرآناً عربياً، فهي فعل ناسخ داخل على المبتدأ والخبر فتنصبهما مفعولين لها. وعليه فالضمير في قوله ﴿جَعَلۡنَٰهُ﴾ المفعول الأول، وقوله ﴿قُرۡءَٰنًا﴾ المفعول الثاني، وقوله ﴿عَرَبِيّٗا﴾ إما صفة لقرآن، أو مفعول ثالث على تعدد المفاعيل قياساً على تعدد الخبر(١).

قال أبو جعفر النحاس: «﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ﴾ الهاء التي في (جعلناه) مفعول أول، و(قرآناً) مفعول ثانٍ، فهذه جعلناه التي تتعدى إلى مفعولين بمعنى (صيّرنا) وليست (جعلنا) التي بمعنى (خلقنا)؛ لأن تلك لا تتعدى إلا إلى مفعول واحد، نحو قوله جل وعز ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام ٦/ ١]، وفرقت العرب بينهما بما ذكرنا»(٢).

---

(١) ينظر: كتاب الحيدة، للإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني المكي ت (٢٤٠)، مطابع الجامعة الإسلامية - المدينة النبوية - ط الثالثة، ١٤٠٥، ص ٤٩، والاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٢٦، و تهذيب اللغة ١/ ٣٧٣، وتفسير البغوي ٤/ ١٣٣، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥، ومدارك التنزيل (تفسير النسفي) ٤/ ١٦٥، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١٣١.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ٤/ ٩٧.

٢ - **أنها بمعنى التسمية والوصف والحكم**: أي: سميناه ووصفناه قرآناً عربياً، فهي كما في قوله ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف ٤٣/ ١٩]، وكقوله ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [الحجر ١٥/ ٩١]، فهي فعل ناسخ أيضاً، تطلب مفعولين كما في التوجيه الأول[١].

٣ - **أنها بمعنى القول**، أي: قلناه قرآناً عربياً. فهي فعل متعد إلى مفعول واحد هو الضمير، وعليه فقوله ﴿قُرْءَٰنًا﴾ حال منصوب من هذا الضمير.

وهذا قول مجاهد[٢] وابن الأعرابي[٣].

قال الأزهري: «أبو العباس عن ابن الأعرابي قال: ... و(جعل): قال، ومنه قوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ أي قلناه. وقال غيره: صيّرناه»[٤].

٤ - **أنها بمعنى التبيين**: أي: بيّناه قرآناً عربياً، فهي متعدية إلى مفعول واحد كما التوجيه قبله وهذا قول سفيان الثوري[٥]، والزجاج[٦].

٦ - **أنها بمعنى الإنزال**، أي: أنزلناه قرآناً عربياً، فهي كما في التوجيهين قبله.

---

(١) ينظر: تفسير البغوي ٤/ ١٣٣، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥، والفريد ٤/ ٢٥١، والبحر المحيط ٧/ ٦.

(٢) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٥/ ٩٠، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥، ومجموع الفتاوى ١٦/ ٣٨٦.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة (جعل) ١/ ٣٧٣.

(٤) تهذيب اللغة ١/ ٣٧٣، وينظر: تذكرة النحاة، لأبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥) تحقيق: د/ عفيف عبدالرحمن، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، ص ٥٣٩.

(٥) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٥/ ٩٠، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥، ومجموع الفتاوى١٦/ ٣٨٧.

(٦) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٤٠٥، وإيضاح شواهد الإيضاح ١/ ٧٨، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥.

وهذا قول السدّي[١]، والإمام أحمد بن حنبل[٢]، والطبري[٣]، وابن كثير[٤].

٧ - **أنها بمعنى الخلق**، أي: خلقناه قرآناً عربياً، فهي أيضاً فعل متعد إلى واحد وهو الضمير، وعليه فقوله ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ حال.

وهذا توجيه بشر المريسي[٥] وأبي القاسم الرسي[٦] والقاضي عبد الجبار[٧] والزمخشري[٨] وكلهم من المعتزلة. وهو الظاهر من كلام الرازي[٩].

الأثر العقدي:

هذه المسألة التي«هي أعظم مسائل أصول الدين، وهي مسألة طويلة الذيل»[١٠] تلقى أهمية كبرى في مباحث العقيدة وأصول الدين لاتصالها بقضية القول بخلق القرآن، تلك القضية التي أثارت جدلاً واسعاً في بعض العصور الإسلامية على مستوى العلماء والحكام والعامة، ودار فيها النقاش واحتدم، حتى بلغت ذروتها حين التزمت الخلافة في القرن الثالث

---

(١) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٥/ ٩٠، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥، ومجموع الفتاوى ١٦/ ٣٨٦.

(٢) ينظر: الرد على الجهمية والزنادقة، دار الإفتاء ص ٢٩-٣٢.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ٥٨.

(٤) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ١٢٤.

(٥) ينظر: كتاب الحيدة لعبد العزيز المكي ص ٤٢، والتسعينية ١/ ٣٠٠.

(٦) ينظر: العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الواحد الحميد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ١٣٧.

(٧) ينظر: المغني لعبد الجبار ٧/ ٩٤،

(٨) ينظر: الكشاف ٣/ ٤١١، ولقد ذكر الزمخشري الاحتمالين بكونها للتصيير والخلق، ولكن يبدو أنه يرجح الثاني؛ لأنه وجه قوله (قرآناً) على الحالية، كما أنه مثل بآية ترجح الخلق. وينظر: البحر المحيط٨/ ٧، والدر المصون٩/ ٥٧١، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ١٣١.

(٩) ينظر: التفسير الكبير ٢٧/ ١٦٦.

(١٠) شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/ ٩.

الهجري مذهب المعتزلة وألزمت به العلماء والفقهاء والقضاة، وعقدت المجالس ونصبت المحاكم، وسميت: بـ(فتنة القول بخلق القرآن) «التي رفع اللّٰه شأن من ثبت فيها من أئمة السنة كالإمام أحمد رحمه اللّٰه وموافقيه، وكشفها اللّٰه عن الناس في إمارة المتوكل وظهر في الأمة مقالة السلف: إن القرآن كلام اللّٰه غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود»(١).

ولقد كان من حال الأمة أنها «اضطربت في هذا اضطراباً عظيماً، وتفرقوا واختلفوا بالظنون والأهواء»(٢). حتى وصلت أقوال الناس في هذه المسألة إلى تسعة أقوال(٣).

ولقد كان النزاع العقدي بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة على أشده في هذه القضية ذلك أنّ المعتزلة بحكم اتصالهم بالفكر الوافد المترجم وما يحمله من قوانين منطقية وأُطُرٍ فلسفية كان منهجهم تقديم العقل على النقل؛ لأن دلالة الأول قطعية، ودلالة الثاني ظنية، زعموا.

ولهذا كان منهجهم مع النصوص التي تعارض أصولهم وقوانينهم الكلامية هو التأويل إلى غير الظاهر، وهم ينشدون - كما يقولون - تنزيه اللّٰه عن مشابهة الخلق، فاستلزم ذلك تعطيل صفاته، وتحريف آياته.

وقد وافقهم في كثير من مفردات هذا المنهج الأشاعرة، مع ما لهم من جهد في مجابهة المعتزلة في كثير من المسائل بنزعة كلامية.

---

(١) مجموع الفتاوى ١٢/ ١٦٤، والتسعينية ٢/ ٥٣٠.

(٢) القرآن كلام اللّٰه حقيقة، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨)، ضمن مجموع الفتاوى مجلد ١٢، جمع عبد الرحمن بن قاسم، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٦، في ١٢/ ٦.

(٣) ينظر في هذه الأقوال: المسألة المصرية (مجموع الفتاوى) ١٢/ ١٦٢، ٣٦٩-٤٦٣، ومنهاج السنة٢/ ٣٥٨، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٥٤- ٢٩١، والتسعينية ١/ ٧٣-٩٩، ٢٢٨، ٢٧١، والكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (القصيدة النونية) للإمام ابن قيّم الجوزية ت (٧٥١)، تحقيق: عبد اللّٰه بن محمد العمير، دار ابن خزيمة - الرياض ط الأولى ١٤١٦، ص ٦٩، وشرح الطحاوية ص ١٢٨. وتعليق محمد بن ربيع المدخلي على كتاب الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني ١/ ٢١١ هامش ١.

ولقد كانت صفة الكلام من الصفات التي أجمع المعتزلة على نفيها تنزيهاً للَّه عن الحوادث والأعراض لما كان من منهجهم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والكلام عرض وحادث فيجب تنزيه المولى عن أن يوصف به؛ لأن ما ثبت للمخلوق وجب نفيه عن الخالق.

ولهذا فهم يرون أن كلام اللَّه مخلوق، يخلقه في بعض الأجسام، فمن ذلك الجسم ابتدأ لا من اللَّه، ولا يقوم - عندهم - بالله كلام ولا إرادة[(١)].

قال القاضي عبد الجبار: «وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام اللَّه تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث»[(٢)].

وقال أيضاً: «اختلف الناس في ذلك، والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله ﷻ من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطّعة وهو عرض يخلقه اللَّه سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه...ولا خلاف بين أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول لم يكن ثم كان، وأنه يوصف بأنه مخبر به»[(٣)].

وقال الزمخشري: «وتكليمه إياه أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح»[(٤)].

من هذه المنطلقات العقدية وجّه معربو المعتزلة (جعل) في هذه

---

(١) ينظر: العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن اللَّه والواحد الحميد، لأبي القاسم الرسي (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ١٣٧، ومقالات الإسلاميين ١/ ٢٦٧، وشرح الأصول الخمسة ٥٢٧-٥٦٣، والمغني لعبد الجبار ٧/ ٢٠٨-٢٢٣، وكل هذا المجلد، والمختصر في أصول الدين له (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ٢٢٣-٢٢٥، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٥٦-١٥٨، والمنية والأمل ص ١٤، ١١٧، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ٥٧، ومجموع الفتاوى ١٢/ ١٦٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن) ٧/ ٣.

(٤) الكشاف ٢/ ٨٨.

الآية إلى معنى (خلق) متعدية إلى مفعول واحد، وعليه فقوله (قرآناً) حال من المفعول به الضمير المنصوب(١).

قال أبو القاسم الرّسّي: «وكذلك قرآن اللّه وكتبه كلها، قال جل ثناؤه يريد خلقناه كما قال ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ يريد خلقناه كما قال ﴿جعلكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها﴾ يقول: خلق منها ﴿زوجها﴾»(٢).

أما الأشاعرة فقد مرّ مذهبهم في القول بالقرآن بعدة أطوار، ذلك أنهم يثبتون للّه صفة الكلام وأنه معنى واحد قديم، قائم بذاته أزلاً وأبداً، هو الأمر بكل ما أمر اللّه به، والنهي عن كل ما نهى اللّه عنه، والخبر عن كل ما أخبر اللّه به، إن عبّر عنه بالعربية كان قرآنا ؛ وإن عبّر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبّر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، ولا يتعلق بمشيئته ولا قدرته، وكلامه بغير حروف ولا أصوات. وهو ما يسمى عندهم بالكلام النفسي(٣).

أما القرآن فإنه عندهم عبارة عن كلام اللّه، وأما حروفه فليست من كلام اللّه بل خلقها اللّه في الهواء، أو صنّفها جبريل، أو محمد ﷺ.

قال الغزالي: «ونحن لا نثبت في حق اللّه تعالى إلا كلام النفس... وأما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام، والدليل

(١) ينظر: الحيدة ص ٤١، والمغني لعبد الجبار ٧/ ٩٤، والكشاف٣/ ٤١١، ودر تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٤٦، والبحر المحيط ٨/ ٧، والدر المصون ٩/ ٥٧١، وروح المعاني ٢٥/ ٨٩.

(٢) العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ١٣٧.

(٣) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص ٩٩-١٤٠، ونهاية الإقدام في عمل الكلام للشهرستاني ص ٢٨٨-٣٤٠، ومجموع الفتاوى ٨/ ٥٥٧، ١٢/ ١٢٠، و٢٧٢، ٣٧٦، والتسعينية ١/ ٢٢٨، ٢/ ٦٠٧، ٦١١، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٠٧، والكافية الشافية لابن القيم ص ٦٩، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٢٥٦، وبدعة الكلام النفسي، عرض ونقض، د/ محمد بن عبد الرحمن الخميّس، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، العدد (٢٥)، المحرم ١٤٢٠، ص ١٣-٩٢.

غير المدلول، ولا يتصف بصفة المدلول، وإن كانت دلالته ذاتية كالعالم فإنه حادث ويدل على صانع قديم فمن أين يبعد أن تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع أن هذه دلالة بالاصطلاح؟ ولما كان كلّ كلام النفس دقيقاً زلّ عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا إلا حروفاً وأصواتاً»[١].

وقال الشهرستاني: «والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي... وخالف الأشعري بهذا التدقيق جماعة من الحشوية[٢]؛ إذ إنهم قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة. والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة. والعبارة دلالة عليه من الإنسان. فالمتكلم عنده من قام به الكلام. وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن العبارة تسمى كلاماً: إما بالمجاز، وإما باشتراك اللفظ»[٣].

وقال ابن تيمية: «ومنها أن هذه الآية أيضاً تبطل قول من يقول: إن القرآن العربي ليس منزلاً من الله بل مخلوق: إما في جبريل أو محمد ﷺ أو جسم آخر غيرهما، كما يقول ذلك الكلابية والأشعرية الذين يقولون إن القرآن العربي ليس هو كلام الله، وإنما كلامه المعنى القائم بذاته، والقرآن العربي خُلِق ليدل على ذلك المعنى»[٤].

وبهذا يتضح أن مذهب الأشاعرة يلتقي مذهب المعتزلة في بعض الجوانب التي يفترقان فيها عن مذهب السلف.

قال السفاريني: «والحاصل أن المعتزلة موافقة الأشعرية، والأشعرية موافقة المعتزلة في أن هذا القرآن الذي بين دفتي المصحف مخلوق

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد تأليف أبي حامد محمد الغزالي ت(٥٠٥)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى١٤٠٩، ص ٧٥-٧٨.

(٢) يقصد بهم - عفا الله عنه - أهل السنة والجماعة من أتباع السلف كما سيأتي بيان مذهبهم.

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني ١/ ٩٦.

(٤) مجموع الفتاوى ١٢/ ١٢٠.

محدث، وإنما الاختلاف بين الطائفتين أن المعتزلة لم تثبت للّه كلاماً سوى هذا، والأشعرية أثبتت الكلام النفسي القائم بذاته تعالى، وأن المعتزلة يقولون إن المخلوق كلام اللّه، والأشعرية لا يقولون إنه كلام اللّه، نعم يسمونه كلام اللّه مجازاً. وهذا قول جمهور متقدميهم»(١).

وبهذا يظهر أن مذهب الأشاعرة في القرآن العربي المنزل إلى الأرض الذي بلّغه محمد ﷺ لأمته من المعنى واللفظ ليس كلام اللّه، لا حروفه ولا معناه، وإنما خلقه اللّه في الهواء أو في اللوح المحفوظ، أو أحدثه جبريل، أو محمد ﷺ(٢).

قال أبو حامد الإسفراييني: «مذهب الشافعي وسائر الأئمة في القرآن خلاف قول الأشعري. وقولهم هو قول الإمام أحمد»(٣).

من هنا نعلم أن إثبات الأشاعرة لصفة الكلام، وردهم على المعتزلة في ذلك، وحملهم (جعل) في شاهد هذه المسألة وهو قوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ على معنى التصيير أو التسمية ومنع حملها على الخلق إنما يتعلق بالنصف الأول وهو المعنى. لكنهم في النصف الثاني وهو فيما يتعلق بالقرآن العربي فهم موافقون للمعتزلة، لكن المعتزلة يقولون هو كلام اللّه، وهو مخلوق من أصله، وهؤلاء يقولون: هو مخلوق وليس كلام اللّه بل هو عبارة عن كلام اللّه، لكن يسمى كلام اللّه مجازاً(٤).

---

(١) لوامع الأنوار البهيّة وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضيّة في عقيدة الفرقة المرضيّة، المتن والشرح من تأليف: العلامة الشيخ محمد السفاريني الحنبلي، المكتب الإسلامي- بيروت ط الثالثة ١٤١١، في ١/ ١٦٥.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٢/ ١٢١، ٢٧٢-٢٧٤، ٣٧٦-٣٨٠، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/ ١٢٩٧-١٣٠٤.

(٣) شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٨.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ١٢/ ١٢١، وقال ابن تيمية بعد ذلك: «وهذا شرّ من قول المعتزلة، وهذا حقيقة قول الجهمية، ومن هذا الوجه: فقول المعتزلة أقرب، وقول الآخرين هو قول الجهمية المحضة، لكن المعتزلة في المعنى موافقون لهؤلاء، وإنما ينازعون في اللفظ».

ولهذا يجوز عندهم في هذا الاعتبار الثاني حمل (جعل) في الآية موضع البحث على معنى الخلق، وينصب قوله (قرآناً) على الحالية، كما هو توجيه المعتزلة[(١)].

قال الرازي: «أما قوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٣]، ففيه مسائل: المسألة الأولى: القائلون بحدوث القرآن احتجوا بهذه الآية من وجوه: الأول أن الآية تدل على أن القرآن مجعول، والمجعول هو المصنوع المخلوق...» وذكر أدلة على كونه مصنوعاً ومخلوقاً، ثم قال: «والجواب أن هذا الذي ذكرتموه حقٌّ، وذلك لأنكم إنما استدللتم بهذه الوجوه على كون هذه الحروف المتوالية والكلمات المتعاقبة محدثة مخلوقة، وذلك معلوم بالضرورة، ومن الذي ينازعكم فيه، بل كان كلامكم يرجع حاصله إلى إقامة الدليل على ما عرف ثبوته بالضرورة»[(٢)].

ويفهم من كلام شيخ الإسلام أن حمل (جعل) على التسمية هو قول الأشعرية القائلين بقدم الكلام، فبعد أن بيّن أن مذهب المعتزلة يقوم على حمل (جعل) على معنى (خلق) بيّن أن «الذين قالوا: إنه قديم ليس معهم إلا ما يدل على أنه قائم بذاته... وهؤلاء قالوا: جعلناه: سيّمناه كما في قوله ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾، وهذا إنما يقال: فيمن اعتقد في الشيء صفة حقاً أو باطلاً إذا كانت الصفة خفية، فيقال: أخبر عنه بكذا. وكون القرآن عربياً أمر ظاهر لا يحتاج إلى الإخبار ثم كل من أخبر بأنه عربي فقد جعله عربياً بهذا الاعتبار. والرب تعالى اختص بجعله عربياً فإنه هو الذي تكلم به وأنزله فجعله قرآناً عربياً بفعلٍ قام بنفسه وهو

---

(١) حمل الباقلاني (جعل) هنا على التسمية والحكم، مع إشارته إلى أن المقصود هو العبارة عن القرآن. قال: «معنى ذلك: إنا جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وأفهمنا أحكامه والمراد به باللسان العربي وسميناه عربياً». تميهد الدلائل ص٢٨٢، وينظر رأيه في القرآن في: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٥٤٠-٥٤٢.

(٢) التفسير الكبير ٢٧/ ١٦٦.

تكلم به، واختاره لأن يتكلم به عربياً - عن غير ذلك من الألسنة - باللسان العربي وأنزله به»[(١)].

وقد كشف ابن تيمية عن حقيقة المذهب الأشعري وأبطله من أكثر من تسعين وجهاً، وبها سمى كتابه (التسعينية) لإبطال دعوى الكلام النفسي[(٢)].

أما أهل السنة والجماعة فإنهم يرون وجوب امتثال ما كان عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين في هذه القضية وغيرها من قضايا الاعتقاد ووجوب امتثال أدلة الكتاب والسنة وعدم تأويل ذلك أو تعطيله لضرب من تحكيم للعقل أو تقديم للمنطق وعلم الكلام.

ولهذا فهم يرون أن القرآن الكريم «كلام اللَّه، منزّل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأن اللَّه تكلّم به حقيقة. وأنّ هذا القرآن الذي أنزله على محمد ﷺ هو كلام اللَّه حقيقة لا كلام غيره. ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام اللَّه أو عبارة. بل إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام اللَّه تعالى حقيقة. فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلّغا مؤدياً. وهو كلام اللَّه حروفه ومعانيه. ليس كلام اللَّه الحروف دون المعاني. ولا المعاني دون الحروف»[(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٢٨.

(٢) ينظر: التسعينية لابن تيمية ١/ ٦، ٥٨، ١٠٩، ٢/ ٦١١.

(٣) العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام، (ضمن مجموع الفتاوى) ٣/ ١٤٤، وضمن المجموعة العلمية ص ٤٩، وينظر: شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، شرح د/ صالح الفوزان ص ١٠٣. وينظر في هذا الموضوع: الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد بن حنبل، دار الإفتاء ص ٢٩-٣٢. ونقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على اللَّه في التوحيد، للإمام عثمان بن سعيد الدارمي ت(٢٨٠)، تحقيق: منصور السمّاري، أضواء السلف - الرياض ط الأولى ١٤١٩، ص ٣٠٥، والسنة لعبد اللَّه بن أحمد بن حنبل ١/ ١٣٢، والإبانة للأشعري ٧٢-٨٤، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٥، واعتقاد السلف وأهل الحديث للصابوني ص ١٦٥، والرسالة الوافية لأبي عمرو الداني ص ٦٩-٧٧، وتفسير=

ويتبين من هذا أن أهل السنة يعتقدون أن القرآن صفة من صفات اللَّه لا يجوز أن يوصف بصفات النقص، ولهذا يحكمون بالكفر على من زعم خلق القرآن[١].

قال الإمام البخاري رحمه الله: «حدثني الحكم بن محمد الطبري- كتبت عنه بمكة- قال: حدثنا سفيان بن عيينة قال: أدركت مشايخنا[٢] منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون: القرآن كلام اللَّه وليس بمخلوق.

وقال أحمد بن الحسن: حدثنا أبو نعيم، حدثنا سليمان القارئ، قال: سمعت سفيان الثوري يقول: قال لي حماد بن أبي سليمان: أبلغ أبا فلان المشرك أني بريء من دينه. وكان يقول القرآن مخلوق»[٣].

وقال الإمام عبد اللَّه بن أحمد بن حنبل: «سمعت أبي رحمه اللَّه يقول: من قال: القرآن مخلوق فهو عندنا كافر، لأن القرآن من علم الله ﷻ وفيه أسماء الله ﷻ... وسمعت أبي رحمه اللَّه يقول: من قال ذلك القول لا يصلَّى خلفه الجمعة ولا غيرها، إلا أنا لا ندع إتيانها، فإن صلى رجل أعاد الصلاة يعني خلف من قال القرآن مخلوق»[٤].

= السمعاني ٥/ ٩٠، والأسماء والصفات للبيقهي من ٢٣٧-٣٢٩، ومختصر مناقب إمام أهل السنة والجماعة أبي عبد اللَّه أحمد بن محمد بن حنبل، تأليف: الحافظ أبي الفرج ابن الجوزي ت (٥٩٧)، اختصار: عبد المحسن بن عبيد بن عبد المحسن، مطابع الإشعاع- الرياض، بدون ط وتاريخ ص ١٨٣-٢٣٥، ومجموع الفتاوى٦/ ٢١٩، ٢٥١، ٨/ ٢٨، ١٢/ ٥ وما بعدها، ٥٠٢، ١٦/ ٣٨٦-٣٩٣، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢/ ٣٢٣، ومنهاج السنة ٢/ ٣٦٢، والتسعينية ١/ ٢٧٦، وجامع المسائل، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد- مكة، ط الأولى ١٤٢٤، ص ١٢٥، والصواعق المرسلة لابن القيم ٤/ ١٢٩١، والكافية الشافية ص ٢٣، وشرح العقيدة الطحاوية ص١٧٤، وشرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/ ٧-١١٥، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ٢/ ٢٧١-٣٠٣، ٣٦٤، ٣٨٦، ٤٦٩-٤٧٦.

(١) تنظر: المصادر السابقة في الهامش السابق.

(٢) في المطبوع (مشائخنا) وفي نسخة ب: (مشيختنا).

(٣) خلق أفعال العباد، للبخاري ص ٢٩.

(٤) السنة، للإمام عبد اللَّه بن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل ت(٢٩٠)، تحقيق: د/ محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، رمادي للنشر- الدمام ط الرابعة ١٤١٦، في ١/ ١٠٢-١٠٣.

وقال الإمام الصابوني: «سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: (القرآن كلام اللَّه غير مخلوق، فمن قال: إن القرآن مخلوق فهو كافر بالله العظيم، لا تقبل شهادته، ولا يعاد إن مرض، ولا يصلى عليه إن مات، ولا يدفن في مقابر المسلمين، يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه)»[(١)].

وقال ابن تيمية: «وأئمة الدين كلهم متفقون على ما جاء به الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة من أن اللَّه كلّم موسى تكليماً، وأن القرآن كلام اللَّه غير مخلوق، وأن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة، كما تواترت به الأحاديث عن النبي ﷺ، وأن للَّه علماً وقدرة ونحو ذلك.

ونصوص الأئمة في ذلك مشهورة متواترة، حتى إن أبا القاسم الطبري الحافظ لما ذكر في كتابه في (شرح أصول السنة) مقالات السلف والأئمة في الأصول، ذكر من قال: القرآن كلام اللَّه غير مخلوق. وقال: فهؤلاء خمسمائة نفس أو أكثر من التابعين والأئمة المرضيين سوى الصحابة، على اختلاف الأعصار ومضي السنين والأعوام، وفيهم نحو من مائة إمام ممن أخذ الناس بقولهم، وتدينوا بمذاهبهم. ولو اشتغلت بنقل قول أهل الحديث لبلغت أسماؤهم ألوفاً، لكني اختصرت فنقلت عن هؤلاء عصراً بعد عصر، لا ينكر عليهم منكِر، ومن أنكر قولهم استتابوه أو أمروا بقتله أو نفيه أو صلبه. قال: ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال القرآن مخلوق جعد بن درهم في سني نيف وعشرين ومائة، ثم جهم بن صفوان، فأما جعد فقتله خالد بن عبد اللَّه القسري، وأما جهم فقتل بمرو في خلافة هشام بن عبد الملك»[(٢)].

ومن هذا المنطلق السلفي في مسألة القرآن وجَّه معربو أهل السنة (جعل) في هذه الآية إلى أحد المعاني السابقة وهي:

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، لأبي عثمان إسماعيل الصابوني ص ١٦٧.

(٢) مجموع الفتاوي١٢/ ٥٠٤.

التصيير: وعليه فقوله (قرآناً عربياً) المفعول الثاني والثالث لـ(جعل).

أو القول والإنزال والبيان: وعليها فقوله (قرآناً عربياً) حال بعد حال من المفعول به الضمير[(١)].

قال أبو المظفر السمعاني: «قوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ﴾ قال السدي: أنزلناه، وقال مجاهد: قلناه، وعن بعضهم: بيناه، قاله سفيان الثوري. واستدل بهذا من زعم أن القرآن مخلوق، وذكر أن الجعل بمعنى الخلق بدليل قوله تعالى ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا﴾ [طه ٢٠/ ٥٣]، أي: خلق لكم، وعندنا هذا التعليق باطل، والقرآن كلام الله غير مخلوق، وعليه إجماع أهل السنة، وزعموا أن من قال: إنه مخلوق فهو كافر؛ لأن فيه نفي كلام الله تعالى، وقد بينا وجه الآية عند السلف ومن يعتمد في تفسيره، وقد ورد الجعل في القرآن لا بمعنى الخلق، قال الله تعالى ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف ٤٣/ ١٩]، ومعناه: أنهم وصفوهم بالأنوثة، وليس المعنى أنهم خلقوهم»[(٢)].

المناقشة:

لعل المتجه من الأقوال الواردة في تحديد مدلول (جعلناه) في هذه الآية تعود إما: إلى التصيير أو التسمية أو القول، وهي من أقوال أهل السنة وإما: إلى الخلق، وهو قول المعتزلة.

أما التوجيهان الآخران من أقوال أهل السنة وهما: الإنزال والتبيين، فيبدو أنها على سبيل التفسير والتقريب وليست توجيهات لفظية إعرابية، ذلك أن هذين المعنيين لم يردا في كتب اللغة ضمن معاني (جعل).

---

(١) ينظر: الحيدة لعبد العزيز المكي ص٥٠، تفسير البغوي٤/ ١٣٣، والجامع لأحكام القرآن١٦/ ٥٥، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٤٦، ومجموع الفتاوى ٨/ ٢٨، ١٦/ ٣٩٠، والتسعينية ١/ ٣٠٠، والبحر المحيط ٨/ ٧، وروح المعاني ٢٥/ ٨٩.

(٢) تفسير القرآن ٥/ ٩٠.

وإذ تبين بطلان توجيه المعتزلة بحملها على (خلق) بصحة النقل وصراحة العقل مما سبق بيانه في فقرة الأثر العقدي مما يغني عن إعادته، صحّ أنها في هذه الآية بمعنى أحد هذه المعاني الثلاثة: التصيير أو القول أو التسمية. وهي معاني شائعة في لغة العرب في (جعل)، وقد جاء القرآن بتصديقها.

قال الزركشي: «وأخطأ الزمخشري حيث جعله بالخلق، وهو مردود صناعة ومعنى.

أما الصناعة فلأنه يتعدّى لمفعولين ولو كان بمعنى الخلق لم يتعدّ إلا إلى واحد، وتعديته لمفعولين - وإن احتمل هذا المعنى - لكن بجواز إرادة التسمية أو التصيير على ما سبق.

وأما المعنى فلو كان بمعنى (خلقنا التلاوة العربية) فباطل؛ لأنه ليس الخلاف في حدوث ما يقوم بألسنتنا، وإنما الخلاف في أنّ كلام اللّه الذي هو أمره ونهيه وخبزه»[1].

بقي أن أشير هنا إلى مناقشتين لإمامين جليلين من أئمة أهل السنة والجماعة وممن هو حجة في معرفة لغة العرب حول هذه المسألة، هما الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، والإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني المكي رحمهما اللّه تعالى.

الأولى: مناقشة الإمام أحمد فقد وردت في كتابه (الرد على الجهمية والزنادقة) حيث يقول: «فمما يسأل عنه الجهمي يقال له: تجد في كتاب اللّه أنه يخبر عن القرآن بأنه مخلوق، فلا يجد، فيقال له: فتجد في سنة رسول ﷺ أن القرآن مخلوق، فلا يجد، فيقال له: فلم قلت[2]، فسيقول من قول اللّه ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/١-٣]. وزعم أن (جعل) بمعنى (خلق) فكل مجعول مخلوق، فادعى

(١) البرهان للزركشي ٤/١٣١.

(٢) هكذا في المطبوع، وعليه فالمقول محذوف. أي فلم قلته.

كلمة من الكلام المتشابه[١]، يحتج بها من أراد أن يلحد في تنزيلها ويبتغي الفتنة في تأويلها، وذلك أن (جعل) في القرآن من المخلوقين على وجهين على معنى التسمية، وعلى معنى فعل من أفعالهم..) ثم ساق شواهد على الدلالتين في حق الخالق والمخلوق،ثم قال: «فهذا وما كان على مثاله لا يكون على معنى خلق، فإذا قال تعالى (جعل) على معنى (خلق)، وقال (جعل) على معنى غير (خلق) فبأي حجة قال الجهمي: (جعل) على معنى الخلق؟، فإن ردّ الجهمي الجعل إلى المعنى الذي وصفه اللّٰه فيه، وإلا كان من الذين يسمعون كلام اللّٰه ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون، فلما قال اللّٰه ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٩٥]، وقال ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ [مريم ١٩/ ٩٧]، فلما جعل اللّٰه القرآن عربياً، ويسره بلسان نبيه، كان ذلك فعلاً من أفعال اللّٰه جعل به القرآن عربياً ففي هذا بيان لمن أراد اللّٰه هداه»[٢].

الثانية: تلك المناقشة التي سطرها لنا الإمام عبد العزيز الكناني في كتابه (الحيدة)، فنقل ما جرى بينه وبين بشر المريسي رئيس المعتزلة في بلاط الخليفة المأمون حول مسألة خلق القرآن.

وهذه المناظرة تحمل أبعاداً ودلالات مهمة ليست خاصة بهذه المسألة فحسب، بل في موضوع البحث كله، مما سأقف عنده في الفصل الثاني من قسم الدراسة إن شاء اللّٰه تعالى[٣].

ومن ذلك أن بشراً المريسي قد قطع في هذه المناظرة أن قوله (جعلناه) في الآية تدل على خلق القرآن، وأنها كذلك في كل القرآن

---

(١) الذي يبدو لي أن مراده رحمه اللّٰه بالمتشابه هنا هو المتماثل الذي يحمل أكثر من دلالة. وليس المقابل للمحكم.

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة، طبعة الإفتاء ص ٢٩-٣٢، وهي بنصها في التسعينية ١/ ٣٠٠-٣٠٤، والقضاء والقدر لابن تيمية ص ٦٣.

(٣) ينظر: مبحث (الفرق المخالفة لأهل السنة والجماعة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

وسائر الكلام والأخبار والأشعار. فألزمه الإمام عبد العزيز بإلزامات خطيرة جداً من خلال تطبيق ذلك على آيات قرآنية كثيرة، حتى قال المأمون «ما أقبح هذه المقالة وأعظمها وأشنعها، فحسبك يا عبد العزيز، فقد صح قولك، وأقر بشر بما حكيت عنه، وكفّر نفسه من حيث لم يدر».

ثم قال الإمام عبد العزيز بعد إفحام لخصمه، وبعد أن طلب المأمون منه أن يوضح الفرق بين دلالة (جعل) على الخلق وغيره، قال: «إن (جعل) في كتاب اللّه يحتمل عند العرب معنيين، معنى: خلق، ومعنى: صيّر، . . .ولما كان (جعل) يحتمل معنيين معنى خلق ومعنى صير، لم يدع اللّه في ذلك اشتباهاً على خلقه فيلحد الملحدون ويشبّه المشبِّهون على خلقه، كما فعل بشر وأصحابه، حتى جعل الله ﷻ على كل من الكلمتين عليماً ودليلاً فرّق به بين جعل الذي بمعنى: خلق، وجعل الذي بمعنى: صيّر». ثم وضح الفرق بكونها بمعنى خلق من القول المنفصل أي الذي «يستغني السامع إذا أخبر به عن أن توصل له الكلمة بغيرها من الكلام، إذ كانت قائمة بذاتها على معناها «وهو ما يعرف بأنه لازم أو يقتصر على مفعول واحد. ثم ساق شواهد من القرآن على كونها بمعنى خلق.

وأما جعل التي تكون بمعنى التصيير فإنها«من القول الموصل الذي لا يدري المخاطب به حتى يصل الكلمة بكلمة بعدها فيعلم ما أراد بها، وإن تركها مفصولة لم يصلها بغيرها من الكلام لم يفهم السامع لها ما يعنى بها، ولم يقف على ما أراد بها»(١).

وذلك ما يعرف بالمتعدي إلى مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر، وذلك لتلازمهما في دلالة (جعل) على نسبة ثانيهما إلى أولهما، إذ لا فائدة في ذكر الأول دون الثاني.

لقد ظهر الإمام عبد العزيز على خصمه من خلال الاحتكام إلى الدلالة اللغوية والتركيبية للفعل (جعل) في نصوص القرآن وكلام العرب.

---

(١) الحيدة ص ٤١، وما بعدها، ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية جزءًا كبيراً من هذه المناظرة في درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٤٥-٢٩١.